KAREN ARMSTRONG

Em nome de Deus

O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo

COMPANHIA DE BOLSO

EM NOME DE DEUS

O FUNDAMENTALISMO NO JUDAÍSMO, NO CRISTIANISMO E NO ISLAMINSMO

KAREN ARMSTRONG

Nesta obra terrivelmente atual, Karen Armstrong analisa os movimentos fundamentalistas que se desenvolveram nas três religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Seu ponto de partida é o ano de 1492, data em que ocorreram três fatos mercantes para cristãos, muçulmanos e judeus: a descoberta da América, a conquista de Granada e a expulsão dos judeus da Espanha.

Depois de analisar as origens do extremismo religioso entre adeptos das três grandes crenças, Armstrong focaliza os judeus ultra-ortodoxos que se opuseram ao sionismo e que ainda hoje se opõem ao Estado de Israel; os protestantes americanos que em 1925 condenaram um professor por ensinar a teoria da evolução a seus alunos e mais recentemente se dedicam, entre outras coisas, a atacar clínicas de aborto; os sunitas radicais que, insurgindo-se contra o Estado secular no Egito, assassinaram seu presidente, em 1981; e os xiitas que derrubaram a monarquia Pahlevi e instituíram um Estado teocrático no Irá.
Todos esses movimentos têm em comum o anseio de retornar ao que considerara ser as fontes - os fundamentos - de suas respectivas religiões. Todos se caracterizam, pelo repúdio á modernidade, cujas descobertas e teorias científicas muitas vezes contradizem a verdade mítica de seus livros sagrados, constituindo, por isso, uma suposta ameaça á sobrevivência de sua fé.

Todos partem de um equívoco fatal, que consiste em misturar mythos e logos, duas formas complementaras de chegar á verdade. A verdade da religião situa-se no plano do mythos, daquilo que não é racional nem empiricamente demonstrável, e não tem finalidade prática. A verdade da ciência, da história, da política, situa-se no plano do logos, do que é racional e empiricamente demonstrável, e deve ter aplicação prática.

Ao longo de sua argumentação, Karen Armstrong insiste nesse equívoco de conseqüências trágicas, alertando para a militância incessante de extremistas que não hesitam em sacrificar a vida - a sua e a de seus semelhantes - em atos criminosos que acreditam praticar em nome de Deus.

Karen Armstrong nasceu na Inglaterra, em 1945. Viveu uma vida monástica durante sete anos, como freira da Irmandade do Sagrado Menino Jesus. Bacharel pela Universidade de Oxford, foi professora de literatura moderna na Universidade de Londres. Leciona no Leo Baeck College for the Study of Judaism and the Training of Rabbis and Teachers e é membro honorário da Association of Musiim Social Sciences. Em 1999 recebeu o Muslim Public Affairs Council Media Award. Em 2000 o lslamic Center of Southern California rendeu-lhe homenagem por promover o entendimento entre as três religiões monoteístas. Suas obras mais prestigiadas incluem Uma história

de Deus (1994) e Jerusalém, uma cidade, três religiões (2000), ambas publicadas pela Companhia das Letras.

KAREN ARMSTRONG

Em nome de Deus

O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo

Tradução

Hildegard Feist

COMPANHIA DAS LETRAS
2001

Apresentação

Um dos fatos mais alarmantes do século XX foi o surgimento de uma devoção militante, popularmente conhecida como "fundamentalismo", dentro das grandes traduções religiosas. Suas manifestações são ás vezes assustadoras. 0s fundamentalistas não hesitam cm fuzilar devotos no interior de uma mesquita, matar médicos e enfermeiras que trabalham cm clínicas de aborto, assassinar seus presidentes e até derrubar um governo forte. Os que cometem tais horrores constituem uma pequena minoria, porém até os fundamentalistas mais pacatos e ordeiros são desconcertantes, pois parecem avessos a muitos dos valores mais positivos da sociedade moderna. Democracia, pluralismo, tolerância religiosa, paz internacional, liberdade de expressão, separação entre Igreja e Estado - nada disso lhe interessa. Os fundamentalistas cristãos rejeitam as descobertas da biologia e da física sobre as origens da vida e afirmam que o Livro do Gênesis é cientificamente exato cm todos os detalhes. Numa época cm que muitos estão rompendo os grilhões do passado, os fundamentalistas judeus observam sua Lei revelada com uma rigidez maior que nunca, e as mulheres muçulmanas, repudiando as liberdades das ocidentais, cobrem-se da cabeça aos pés com seu xador. Os fundamentalistas islâmicos e judeus têm uma visão exclusivamente religiosa do conflito árabe-israelense, que começou como uma disputa seculariza. Mas o fundamentalismo não se limita aos grandes monoteísmos. Ocorre também entre budistas, hinduístas e até confucionistas que rejeitam muitas das conquistas da cultura liberal, lutam e matam cm nome da religião e se empenham cm inserir o sagrado no campo da política e da causa nacional.

Essa revivescência religiosa tem surpreendido muitos observadores. Em meados do século XX acreditava-se que o secularismo era uma tendência irreversível e que nunca mais a fé desempenharia um papel importante nos acontecimentos mundiais. Acreditava-se que, tornando-se mais racionais, os homens já não teriam necessidade da religião ou a restringiriam ao âmbito pessoal e privado. Contudo, no final da década de 1970, os fundamentalistas começaram a rebelar-se contra essa hegemonia do secularismo e a Esforçar-se para tirar a religião de sua posição secundária e recolocá-la no centro do palco. Ao menos nisso tiveram extraordinário sucesso. A religião voltou a ser uma forja que nenhum governo pode ignorar impunemente. O fundamentalismo tem amargado derrotas, mas está longe da inércia. Hoje é parte essencial da vida moderna e certamente influirá nas questões nacionais e internacionais do futuro.

É, portanto, crucial que tentemos entender o que esse tipo de religiosidade significa, como e por que se desenvolveu, o que pode nos revelar acerca de nossa cultura e qual a melhor maneira de enfrentá-lo.

Antes de prosseguir, porém, cabe-nos fazer uma breve-pausa para examinar o termo "fundamentalismo". Os primeiros a utilizá-lo foram os protestantes americanos que, no início do século XX, passaram a denominar-se "fundamentalistas" para distinguir-se de protestantes mais "liberais", que, a seu ver, distorciam inteiramente a fé cristã. Eles queriam voltar ás raízes e ressaltar o "fundamental" da tradição cristã, que identificavam como a interpretação literal das Escrituras e a aceitá-lo de certas doutrinas básicas. Desde então aplica-se a palavra "fundamentalismo" a movimentos reformadores de outras religiões. O que está longe de ser satisfatório e parece sugerir que o fundamentalismo é monolítico cm todas as suas manifestações. Na verdade cada "fundamentalismo" constitui uma lei cm si mesmo e possui uma dinâmica própria. Tem-se a impressão de que os fundamentalistas são inerentemente conservadores e aferrados ao passado, e, no entanto suas idéias são essencialmente modernas e inovadoras. Se queimarem voltar ao "fundamental", os protestantes americanos agiram de um modo peculiarmente moderno.Já se argumentos que não se pode aplicar esse termo cristão a movimentos que têm prioridades totalmente diversas. Os fundamentalismos islâmico e judaico, por exemplo, não se prendem muito á doutrina, o que é um preocupado intrinsecamente cristão. Uma tradução literal de "fundamentalismo" em árabe nos dá usuliyyah, palavra que se refere ao estudo das fontes das várias normas e princípios da lei islâmica.(1) As maiorias dos ativistas rotulados de “fundamentalistas” no Ocidente não se ocupam dessa ciência islâmica, mas têm interesses muito diferentes. O uso do termo "fundamentalismo" é, pois, equívoco.

Outros simplesmente garantem que, gostemos ou não, a palavra "fundamentalismo' veio para ficar. E tenho de concordar com eles: o termo não é perfeito, mas serve para rotular movimentos que, apesar de suas diferenças, guardam forte semelhança. No início de seu monumental Projeto Fundamentalista, cm seis volumes, Martin E. Marty e R. Scott Appleby afirmam que todos os "fundamentalismos" obedecem a determinado padrão. São formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos curas políticas e crenças secularistas parecem contrarias á religião. Os fundamentalistas não vêem essa luta como urna batalha política convencional, e sim como urna guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilado e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminado, geralmente se afastam da sociedade e criam urna contracultura; não são, porém,

sonhadores utopistas. Absorveram o Racionalismo pragmático da modernidade e, sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o "fundamental" a fim de elaborar urna ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais céptico.(2)

Para analisar as aplicações dessa reação global á cultura moderna, quero me ater a alguns poucos movimentos fundamentalistas que afloraram no judaísmo, no cristianismo e no islamismo, as três religiões monoteístas. Ao invés de estudá-los isoladamente, pretendo tratar sua evolução cronológica colocando-os lado a lado, para ressaltar suas Semelhanças. Com isso espero examinar o fenômeno com urna profundidade maior que a percutida por urna abordagem mais ampla e geral. Escolhi os seguintes fundamentalismos: o protestante americano, o judaico cm Israel e o islâmico no Egito, que é um país sunita, e no Irá, que é xiita. Não acho que minhas descobertas se aplicam necessariamente a outras modalidades de fundamentalismo, porém espero mostrar como esses movimentos específicos, que estão entre os mais destacados e influentes, surgiram a partir de medos, ansiedades e desejos comuns que parecem constituir urna reação nada excepcional a algumas dificuldades peculiares da vida no moderno mundo secular.

Em todos os tempos e cm todas as tradições sempre houve gente que combateu a modernidade de sua época. Entretanto o fundamentalismo que vamos analisar é um movimento do século XX por excelência. É uma reação contra a cultura científica e secular que nasceu no Ocidente e depois se arraigou cm outras partes do mundo. O Ocidente criou um tipo distinto de civilizado, totalmente inédito, que desencadeou uma reação religiosa sem precedentes. Os movimentos fundamentalistas contemporâneos têm uma relação simbiôntica com a modernidade. Podem rejeitar o racionalismo científico do Ocidente, mas não têm como fugir dele. A civilização ocidental mudou o mundo. Nada - nem a religião - serão como antes. Em todo o planeta há pessoas lutando contra essas novas condições e vendo-se obrigadas a reafirmar suas tradições religiosas, que foram concebidas para um tipo de sociedade inteiramente diverso.

No mundo antigo houve um período de transijo semelhante, que se estende aproximadamente de 700 a 200 a.C. e que os historiadores chamam de Era Axial, porque foi crucial pa ra o desenvolvimento espiritual da humanidade. Esse período resultou de uma evolução econômica - e, portanto, social e cultural - de milhares de anos que se iniciou na Suméria, onde hoje é o Iraque, e no antigo Egito. Nos quarto e terceiro milênios antes de Cristo os homens já não se limitavam a plantar o suficiente para satisfazer suas necessidades imediatas, mas produziam excedentes agrícolas que podiam comercializar e converter cm ganhos extras. Assim conseguiram construir as primeiras civilizações,

desenvolver as artes e organizar comunidades cada vez mais fortes: cidades, CIDADES-ESTADOS e, por fim, impérios. Na sociedade agrária o poder não se restringia ao rei ou ao sacerdote; ao menos cm parte seu foco se deslocou para o mercado, fonte da riqueza de cada cultura. Começou-se a pensar que o velho paganismo, adequado aos ancestrais, já não convinha ás novas circunstancias.

Nas cidades e nos impérios da Era Axial os cidadãos adquiriam perspectivas mais amplas e horizontes mais extensos, diante dos quais os velhos cultos locais pareciam limitados e provincianos. Em vez de ver o divino incorporado cm diferentes deidades, passaram cada vez mais a venerar uma única transcendência universal, fonte do sagrado. Dispondo de maior tempo livre, podiam cultivar uma vida interior mais rica; desejavam uma espiritualidade que não dependesse inteiramente de formas externas. Os mais sensíveis se afligiam com a injustiça social que parecia incrustada nessa sociedade agrária, dependente do trabalho de camponeses excluídos da alta cultura. Conseqüentemente surgiram profetas e reformadores, dizendo que a virtude da compaixão era crucial para a vida espiritual: a verdadeira devoção se revelava na capacidade de ver o sagrado cm todo individuo e na disposição para cuidar dos membros mais vulneráveis da sociedade. Assim brotaram no mundo civilizado da Era Axial as grandes religiões confessionais que continuaram guiando a humanidade: o budismo e o hinduismo na índia; o confucionismo e o taoísmo no Extremo Oriente; o monoteísmo no Oriente Médio; o racionalismo na Europa. Apesar de suas grandes diferenças, essas religiões da Era Axial tinham muito em comum: todas partiram de velhas tradições para desenvolver a idéia de uma única transcendência universal; todas cultivavam uma espiritualidade interiorizada e enfatizavam a importância da prática da compaixão.

Hoje estamos vivendo um período de transição semelhante, como já dissemos. Suas raízes remontam aos séculos XVI e XVII da era moderna, quando as populações da Europa ocidental começaram a estabelecer um tipo diferente de sociedade, baseada não no excedente agrícola, e sim numa tecnologia que lhes permitia reproduzir seus recursos indefinidamente. Acompanharam as mudanças econômicas dos últimos quatrocentos anos imensas revoluções sociais, políticas e intelectuais, com o desenvolvimento de um conceito da natureza da verdade totalmente diverso, científico e racional; e, mais uma vez, uma mudança religiosa radical tornou-se necessária. No mundo inteiro acha-se que as velhas formas de fé já não funcionam nas circunstanciam atuais: não conseguem prover o esclarecimento e o consolo que parecem vitais para a humanidade. Assim, tenta-se encontrar novas maneiras de ser religioso; como os reformadores e os profetas da Era Axial, homens e mulheres procuram usar as

percepções do passado para evoluir no mundo novo que construíram. Uma dessas experiências modernas - por mais paradoxal que possa parecer á primeira vista - é o fundamentalismo.

Tendemos a achar que nossos ancestrais eram (mais ou menos) como nós, porém na verdade possuíam uma vida espiritual diferente da nossa. Tinham dois modos de pensar, falar e adquirir conhecimento, aos quais os estudiosos deram os nomes de mythos e logos. Ambos os modos eram essenciais, visto como meto s complementaras de se chegar á verdade, e cada um tinha sua área especial de competência. O mito, considerado primário, referia-se ao que se julgava intemporal e constante cm nossa existência. Remontava ás origens da vida, aos fundamentos da cultura, aos níveis mais profundos da mente humana. Reportava-se a significados, não a questões de ordem prática. Se não encontramos algum significado cm nossa vida, facilmente nos desesperamos. O mythos de uma sociedade proporcionava-lhe um contexto que dava sentido a seu cotidiano; dirigia sua atenção para o eterno e o universal. Também se arraigava no que chamaríamos de inconsciente. As histórias da mitologia, que não pressupunham uma interpretação literal, constituíam uma forma antiga de psicologia. Quando contavam historias de heróis que desciam ao mundo dos mortos, percorriam labirintos ou lutavam com monstros, as pessoas traziam á luz as regiões obscuras do subconsciente que é inacessível á investigado puramente racional, mas tem um profundo efeito sobre nossa experiência e nosso comportamento.(4) A falta de mito na sociedade moderna obrigou-nos a conceber a ciência da psicanálise para nos ajudar a lidar com nosso mundo interior.

O mito não comportava demonstrações racionais; suas percepções eram mais intuitivas, como as da arte, da música, da poesia, da escultura. O mito sé se tornava realidade quando incorporado num culto, em rituais e cerimônias que tinham um impacto estético sobre os devotos, inspirando-lhes um senso do significado sagrado e habilitando-os a apreender as correntes mais profundas da existência. Mito e culto eram tão inseparáveis que cabe aos acadêmicos discutir o que surgiu antes: a narrativa mítica ou os rituais a ela ligados.(5) O mito também estava associado ao misticismo, ao mergulho na psique através de estruturadas disciplinas de concentração que todas as culturas desenvolveram para tentar chegar á percepção intuitiva. Sem culto ou práticas místicas, os mitos religiosos não teriam sentido. Continuariam sendo abstratos e incríveis, mais ou menos como uma partitura musical que precisa de intérprete para expor sua beleza.

O mundo pré-moderno tinha uma visão diferente da historia. Interessava-se menos que nós pelo que efetivamente acontecerá e se preocupava

mais com o significado do acontecimento. Via os incidentes históricos não como ocorrências únicas, situadas numa época distante, e sim como manifestações exteriores de realidades constantes, intemporais. A história tendia, portanto, a repetir-se, pois não havia nada de novo sob o sol. As narrativas históricas tentavam ressaltar essa dimensão eterna.(6) Assim, não sabemos o que de fato ocorreu quando os antigos israelitas escaparam do Egito e atravessaram o mar vermelho. 0 episódio foi registrado deliberadamente como mito e relacionado com outras narrativas referentes a ritos de passagem, imersão nas profundezas e deuses que abrem mares para criar uma nova realidade. Os judeus vivenciam esse mito anualmente nos rituais da Páscoa, que transportam essa estranha historia para sua vida e os ajudam a incorporais. Poderíamos dizer que, para tornar-se religioso, um fato histórico tem de ser mitificando desse modo e libertado do passado num culto inspirador. Perguntar se os êxodos do Egito acontecem exatamente como está na Bíblia ou exigir evidencias históricas e científicas que comprovem sua verdade factual equivale a desentender a natureza e o propósito desse relato. Equivale a confundir mythos com lagos.

Igualmente importante, os lagos é os pensamentos racionais, pragmáticos e científicos que permite a boa atuação do homem no mundo. O sentido do mythos pode ter se perdido no Ocidente moderno, mas os lagos nos são familiar, constitui a base de nossa sociedade. Para ser eficaz, o lago, ao contrario do mito, precisa ater-se aos fatos e corresponder a realidades exteriores. Precisa funcionar com eficiência no mundo profano. Usamos esse raciocínio lógico e discursivo quando tensos de suscitar acontecimentos, conseguir alguma coisa ou convencer os outros a adotarem determinado procedimento. O lago é prático. Ao contrario do mito, voltado para as origens, o lago avança e tenta encontrar algo novo: explorar velhas percepções, adquirir maior controle sobre o meio que nos cerca, descobrir e inventar novidade.(7)

Mythos e lagos eram indispensáveis para o mundo pré-moderno. Dependiam um do outro para não empobrecer. Contudo eram essencialmente distintos, e considerava-se perigoso confundir seus discursos. Cada qual tinha sua função. 0 mito não era racional; suas narrativas não comportavam demonstrações empíricas. 0 mito fornecia o contexto que dava sentido e valor ás atividades práticas. Tomá-lo como base de uma política pragmática podia ter conseqüências desastrosas, porque o que funcionava bem no mundo interior da psique não se aplicava necessariamente aos assuntos do mundo exterior. Por exemplo, ao convocar a primeira cruzada, em 1095, o papa Urbano II agiu no plano dos lagos. Queria que os cavaleiros europeus parassem de lutar entre si e de dividir a cristandade ocidental e fossem gastar suas energias numa guerra no Oriente Médio e ampliar o poder da Igreja. No entanto, quando essa expedido

militar se misturou com mitologia popular, textos bíblicos e fantasias apocalípticas, o resultado foi catastrófico do ponto de vista prático, estratégico e moral. Durante o longo período das cruzadas seus participantes prosperaram sempre que os lagos prevalecem. Tiveram bom desempenho no campo de batalha, fundaram colônias viáveis no Oriente Médio e aprenderam a relacionar-se satisfatoriamente com a população local. Quando começaram a basear sua conduta numa visão mítica ou mística, amargaram freqüentes derrotas e cometeram terríveis atrocidades.(8)

Os logos também têm suas limitações. Não pode aliviar a dor ou o sofrimento. Argumentos racionais não explicam uma tragédia. Os logos não sabem responder perguntas sobre o valor da vida humana. O cientista pode tornar as coisas mais eficientes e descobrir fatos maravilhosos acerca do universo físico, porém não consegue decifrar o sentido da vida.(9) Isso compete ao mito e ao culto.

No século XVIII, todavia, europeus e americanos alcançaram tamanho sucesso no campo da ciência e da tecnologia que começaram a ver os logos como o único meio de se chegar á verdade e o mythos como falso e supersticioso. Também é verdade que o mundo novo que estavam construindo contradizia a dinâmica da antiga espiritualidade mítica. Nossa experiência religiosa no mundo moderno mudou, e, considerando verdadeiro unicamente o racionalismo científico, um número cada vez maior de indivíduos com freqüência tem tentado transformar em logos o mythos de sua fé. Os fundamentalistas vêm fazendo a mesma tentativa. Essa confusão tem gerado mais problemas.

Precisamos entender como nosso mundo mudou. Assim, a primeira parte deste livro focaliza o final do século XV e o início do XVI, quando os europeus ocidentais passaram a desenvolver sua nova ciência. Examinaremos também a devoção mítica da civilização agrária p-ré-moderna a fim de compreender o mecanismo, das velhas formas de fé. No admirável mundo novo a religião convencional está ficando muito difícil. A modernização sempre foi um processo doloroso. As pessoas se sentem alienadas e perdidas quando ocorrem cm sua sociedade mudanças fundamentais que tornam o mundo estranho e irreconhecível. Estudaremos o impacto da modernidade sobre os cristãos na Europa e na América, sobre os judeus e sobre os muçulmanos do Egito e do Irá. Estão estaremos cm condições de avaliar o que os fundamentalistas pretendiam quando se puseram a criar essa forma de fé no final do século XIX.

Os fundamentalistas acreditam que estão combatendo forjas que ameaçam seus valores mais sagrados. No decorrer de uma guerra dificilmente uma das partes cm luta tem uma visão clara da posição da outra. Veremos que a

modernização levou a uma polarização da sociedade, mas ás vezes, para evitar uma escalada do conflito, precisamos tentar compreender o sofrimento e as percepções do outro lado. Para quem, como cu, aprecia as liberdades e as conquistas da modernidade, não é fácil entender a angústia que elas causam nos fundamentalistas religiosos. Contudo a modernização muitas vezes implica agressão, cm vez de libertação. Pouca gente sofreu mais que os judeus no mundo moderno; assim, começaremos por seu doloroso embate com a sociedade modernizadora da cristandade ocidental, no final do século XV, que levou alguns deles a recorrer a muitos dos estratagemas, das posturas e dos princípios que posteriormente se generalizariam no mundo novo.

PARTE 1

O Velho e o Novo Mundo

1. Judeus: os precursores

(1492-1700)

Em 1492 ocorreram na Espanha três acontecimentos muito importantes. Tais fatos, extraordinários na visão da época, hoje nos pare cem característicos da nova sociedade que, no final do século XV e no decorrer dos dois séculos seguintes, surgia, lenta e penosamente, na Europa ocidental. Como nossa cultura ocidental moderna se desenvolveu nesse período, o ano de 1492 também esclarece parte de nossas preocupações e de nossos dilemas. O primeiro fato ocorreu em 2 de janeiro, quando os exércitos de Fernando e Isabel, os Reis Católicos, cujo casamento acabara de unir os antigos reinos ibéricos de Aragão e Castela, conquistaram a cidade-estado de Granada. A multidão viu com profunda emoção o estandarte cristão hasteado nos muros da cidade, e, quando a notícia se difundiu, os sinos repicaram triunfalmente cm toda a Europa, pois Granada era a último baluarte islâmico no seio da cristandade. As cruzadas contra o Islã fracassaram, porém os muçulmanos foram expulsos da Europa. Em 1499 os muçulmanos que viviam na Espanha puderam escolher entre a conversão ao cristianismo e a deportação; depois disso a Europa ficaria livre deles por alguns séculos. O segundo acontecimento desse ano momentoso deu-se cm 31 de março, quando Fernando e Isabel assinaram o Edito da Expulsão, que baniria os judeus da Espanha, aos quais também se apresentou a possibilidade de optar pelo batismo ou pelo desterro. Muitos deles eram muitos apegados a "al-Andalus" (nome árabe do antigo reino islâmico) que se converteram à fé cristã e permaneceram na Espanha; entretanto cerca de 80 mil judeus partiram para Portugal e 50 mil fugiram para o novo Império Otomano, onde tiveram calo-rosa acolhida.(1) O terceiro fato refere-se a uma das figuras presentes á ocupação cristã de Granada. Em agosto Cristóvão Colombo, protegido de Fernando e Isabel, zarpou da Espanha com o objetivo de encontrar uma nova rota comercial para a índia e descobriu a América.

Esses acontecimentos refletem a glória e a desolação dos primeiros tempos do período moderno. Como a viagem de Colombo demonstrou, os europeus estavam prestes a ingressar num mundo novo. Estavam ampliando seus horizontes e aventurando-se cm territórios até então desconhecidos do ponto de vista geográfico. Intelectual, social, econômico e político. Com suas conquistas dominariam o planeta. No entanto a modernidade tinha um lado mais sombrio. A

Espanha cristã era um dos reinos mais poderosos e avançados da Europa. Fernando e Isabel estavam criando um dos Estados centralizados modernos que surgiam também cm outras partes da cristandade. Tal reino não toleraria as velhas instituições autônomas, como a guilda, a corporação, a comunidade judaica, que caracterizaram o período medieval. Á unificação da Espanha, concluída com a conquista de Granada, seguiu-se uma limpeza étnica quê desalojou judeus e muçulmanos. A modernidade foi, para algumas, fortalecedoras, libertadoras, fascinantes. Para outros significou - e continuaria significando - coerção, invasão, destruição. A situação se manteria com a difusão da modernidade ocidental a outros pontos do globo. O programa de modernizado era progressista e acabaria por promover valores humanos, mas também era agressivo. No século XX algumas das pessoas que vivenciaram a modernidade basicamente como um ataque se tornaria fundamentalistas.

Mas isso ainda era um futuro muito distante. No final do século XV os europeus não poderiam prever a enormidade da mudança que haviam iniciado. No decorrer dos trezentos anos seguintes a Europa não só transformaria sua sociedade em termos políticos e econômicos, como reataria uma revolução intelectual. O racionalismo científico se imporia e pouco a pouco eliminaria hábitos mais antigos de pensar e sentir. No capítulo 3 veremos mais detalhadamente esse período, denominado Grande Transformação Ocidental. Antes de examinarmos suas implicações, precisamos nos deter na visão de mundo dos pré-modernos. Nas universidades espanholas, estudantes e professores discutiam acaloradamente as novas idéias do Renascimento italiano. A viagem de Colombo teria sido impossível sem descobertas científicas como a bússola magnética ou as observações mais recentes da astronomia. Em 1492 o racionalismo científico ocidental estava alcançando notável eficiência. Explorava-se como nunca o potencial do que os gregos chamavam de lagos, sempre cm busca de novidades. Graças á ciência moderna, os europeus descobriram um mundo totalmente novo e estavam adquirindo um controle inaudito sobre o meio ambiente. Não haviam, contudo, descartado o mythos. Colombo entendia de ciência, mas ainda se sentia á vontade no velho universo mitológico. Parece que pertencia a uma família de judeus conversos e continuava interessada na Cabala, a tradução mística do judaísmo, porém era cristão fervoroso e queria conquistar o mundo para Cristo. Esperava estabelecer na índia uma base cristã para a conquista militar de Jerusalém.(2) Os europeus tinham começado sua viagem rumo á modernidade, mas ainda não eram plenamente modernos cm nossa acepção. Os mitos do cristianismo ainda davam um sentido a suas investigações racionais e científicas.

Não obstante o cristianismo estava mudando. Os espanhóis liderariam a

Contra-Reforma inaugurada pelo Concilio de Trento (1545-63), um movimento modernizador que adequaria o velho catolicismo á eficiência da nova Europa. A Igreja, assim como o Estado moderno, tornou-se mais centralizada. 0 concílio reforçou o poder do papa e dos bispos; pela primeira vez publicou-se um catecismo para todos os fiéis, a fim de assegurar a conformidade doutrinal. 0 clero deveria receber maior instrução para pregar com maior eficácia. Racionalizaram-se a liturgia e as práticas religiosas dos leigos, e aboliram-se rituais que, coerentes um século antes, não funcionavam na nova era. Muitos católicos espanhóis se inspiravam nos escritos de Erasmo de Roterdã (1466-1536), o humanista holandês que queria revitalizar o cristianismo retornando ao fundamental e tinha como lema a o "adfontes", "rumo ás fontes". Erasmo acreditava que a verdadeira fé cristã da Igreja primitiva fora soterrada pela teologia medieval. Removendo esses acréscimos e voltando ás fontes - a Bíblia e os textos dos Padres da Igreja -, os cristãos recuperariam a essência viva dos Evangelhos e renasceriam.

A principal contribuição dos espanhóis para a Contra-Reforma foi mística. Os místicos ibéricos exploravam o mundo espiritual, mais ou menos como os grandes navegantes descobriam novas regiões do mundo físico. O misticismo pertencia ao domínio do mythos; atuava no âmbito do inconsciente, inacessível á faculdade racional e experimentável através de outras técnicas. Entretanto os reformadores místicos da Espanha queriam tornar essa forma de espiritualidade menos caótica e excêntrica, menos dependente dos caprichos de conselheiros inadequados. João da Cruz (1552-91) baniu as devoções mais dúbias e supersticiosas e tornou o processo místico mais sistemático. Os místicos da nova eram decerto sabiam - o que os esperava cm sua passagem de um estágio a outro; tinham de aprender a lidar com as armadilhas e os perigos da vida interior e administrar de maneira produtiva suas energias espirituais.

Mais moderna, indício do que estava por vir, foi a Companhia de Jesus, que, fundada pelo ex-soldado Inácio de Loyola (1491-1555), encarnava a eficiência que viria a ser a marca registrada do Ocidente moderno. Linháceo estava decidido a explorar o poder do mythos na prática. Seus jesuítas não perderiam tempo com as longas disciplinas contemplativas de João da Cruz. Seus Exercícios espirituais proponham um retiro sistemático de trinta dias que proporcionava a cada jesuíta um curso intensivo de misticismo. Assim que se convertesse plenamente a Cristo, o cristão devia ter suas prioridades definidas e estar pronto para entrar em ação. Essa ênfase em método, disciplina e organização assemelhavam-se á da nova ciência. Deus era uma forja dinâmica que impelia os jesuítas ao mundo inteiro, mais ou menos como fazia com os exploradores. Francisco Xavier (1506-52) evangelizou o Japão; Roberto di

Nobili (1577-1656), a índia; e Matteo Ricci (1552-1610), a China. A religião ainda não fora deixada de lado na Espanha moderna. Podia reformar-se e explorar os achados da modernidade incipiente para ampliar seu alcance e sua visão.

A Espanha estava, pois, na vanguarda da modernidade. Entretanto Fernando e Isabel tinham de conter toda essa energia. Empenhavam-se em consolidar a união de reinos até então independentes. Em 1483 instituíram a Inquisição espanhola para impor a conformidade ideológica cm seus domínios. Estavam criando um Estado moderno absoluto, mas ainda não podiam permitir que seus súditos tivessem plena liberdade intelectual. Os inquisidores cagavam dissidentes e os obrigavam a abjurar sua "heresia", palavra que cm grego significa "escolha". Os monarcas utilizavam a Inquisição espanhola -uma instituição modernizadora, e não uma tentativa arcaica de preservar um mundo do passado -para forjar a unidade nacional.(3) Sabia muito bem que a religião podia ser uma forja explosiva e revolucionária. Em países como a Inglaterra seus colegas protestantes também foram implacáveis com os "dissidentes" católicos, tidos igualmente como inimigos do Estado. Veremos que esse tipo de coerção muitas vezes fazia parte do processo de modernização. Na Espanha as principais vítimas da Inquisição foram os judeus, cuja reação a essa modernidade agressiva examinaremos neste capítulo. Sua experiência ilustra muita das reações á modernização em outros pontos do planeta.

A Reconquista dos antigos territórios muçulmanos de al-Andalus constituiu uma catástrofe para os judeus da Ibéria. No Estado islâmico as três religiões - judaísmo, cristianismo e islamismo - conviveram cm relativa harmonia por mais de seiscentos anos. Os judeus em particular viveram na Espanha uma renascença cultural e espiritual e não sofreram os pogroms que atormentavam seu povo no restante da Europa.(4) Contudo, á medida que avançava pela península, conquistando mais e mais territórios ao Islã, o exército dos Reis Católicos levava junto seu anti-semitismo. Em 1378 e 1391 os cristãos atacaram as comunidades judaicas de Aragão e Castela, arrastaram seus moradores até a pia batismal e, ameaçando matá-los, obrigaram-nos a converter-se ao cristianismo. Em Aragão os sermões do dominicano Vincent Ferrer (1350-1419) freqüentemente inspiravam desordens anti-semitas; e o frade ainda organizava debates públicos entre rabinos e cristãos com o objetivo de desacreditar o judaísmo. Alguns judeus tentaram evitar a perseguição abrasando voluntariamente o cristianismo. Oficialmente denominados conversos, eram chamados pelos cristãos de marranos (“porcos"), designação ofensiva que alguns deles assumiram com orgulho. Os rabinos condenavam a conversão, mas a principio os cristãos - novos conquistaram fortuna e sucesso. Alguns galgaram

altas posições no clero; outros se casaram com membros de ótimas famílias; e muitos enriqueceram no comércio. Com isso criaram novos problemas, pois os cristãos - velhos se revoltavam com sua mobilidade ascendente. Entre 1449 e 1474 investiram muitas vezes contra os marranos, matando-os, destruindo suas propriedades ou expulsando-os da cidade.(5)

Tal situação alarmava Fernando e Isabel. Ao invés de manter seu reino unido, a conversão dos judeus estava provocando outras divisões. Também preocupavam os soberanos as notícias de que alguns cristãos - novos retornavam à antiga crença e a professavam secretamente. Dizia-se que compunham um movimento clandestino empenhado cm reconduzir outros conversos ao rebanho judaico. Os inquisidores receberam ordens de prender esses judeus, que, acreditava-se, seriam identificados por abster-se de comer carnes de porco ou de trabalhar aos sábados. Os suspeitos sofriam torturas até confessar sua infidelidade e denunciar outros "judaizantes" clandestinos. Assim a Inquisição matou cerca de treze mil conversos nos doze primeiros anos de sua existência. Na verdade muitos dos que foram mortos ou presos ou tiveram suas propriedades confiscadas eram católicos fervorosos, sem nenhuma tendência judaizante. Diante disso muitos conversos se tornaram cínicos e cépticos cm relação a sua nova fé.(6)

Quando conquistaram Granada, cm 1492, Fernando e Isabel herdaram a enorme população judaica da cidade. Considerando a situação incontrolável, assinaram o Edito da Expulsão para resolver de uma vez por todas o problema dos judeus na Espanha. Cerca de 70 mil se converteram ao cristianismo e permaneceram no país para padecer nas mãos da lnquisição; os outros 130 mil, como vimos, partiram para o exílio. Os judeus do mundo inteiro choraram o desaparecimento da população judaica espanhola como a maior catástrofe que se abatera sobre eles desde a destruição do Templo de Jerusalém, cm 70 d.C., quando perderam sua terra e foram obrigados a exilar-se em comunidades dispersas, fora da Palestina, conhecidas coletivamente como Diáspora. A partir de então o exílio se tornou um tema constante e doloroso cm sua vida. A expulsão da Espanha cm 1492 ocorreu no final de um século cm que os judeus foram rechaçados de vários locais da Europa: de Viena e Linz cm 1421; de Colônia cm 1424; de Augsburg cm 1439; da Baviera cm 1442; da Morávia cm 1454; de Perugia cm 1485; de Vicenza cm 1486; de Parma cm 1488; de Milão e Lucca cm 1489; da Toscana cm 1494. Pouco a pouco eles se dirigiram para o leste criando na Polônia o que acreditavam ser um lugar seguro.' 0 exílio parecia agora uma parte endêmica e inevitável de sua condição.

Certamente era o que pensavam os judeus espanhóis que, apos a expulsão, refugiaram-se nas províncias otomanas do norte da África e dos

Bálcãs. Estavam habituados com a sociedade muçulmana, mas sofriam profundamente com a perda da Espanha - ou Sefarad, como diziam. Para esses sefardins tudo - inclusive eles mesmos - estava fora de lugar.(8) O exílio é um deslocamento físico e espiritual. Seu mundo é inteiramente desconhecido e, portanto, não tem significado. Umas extirpações violentas, que nos priva de todos os nossos esteios normais, despedaçam nosso mundo, arranca-nos de lugares repletos de lembranças cruciais para nossa identidade e nos joga para sempre num ambiente estranho, pode nos dar a sensação de que toda a nossa existência corre perigo. Quando ao exílio se acrescenta a crueldade humana, surgem perguntas sobre o problema do mal num mundo supostamente criado por um Deus justo e bondoso.

A experiência dos sefardins constituiu uma forma extrema de extirparão e deslocamento que outros povos sofreriam mais tarde, cm virtude de um agressivo processo de modernização. Veremos que, ao deitar raízes cm outro meio, a moderna civilização ocidental transformou a cultura de modo tão drástico que muita gente se sentiu alienada e desorientada. O Velho Mundo desaparecerá, e o novo era tão estranho que ambientes familiares se tornavam irreconhecíveis e a vida perdia o sentido. Muitos indivíduos, como os sefardins, pensaram que sua própria existência estava ameaçada. Temiam a extinção. Confusos e aflitos faziam o que alguns dos exilados espanhóis fizeram: recorriam á religião. Porém, como sua vida mudara tanto, tinham de inventar novas formas de fé para que suas velhas tradições se adequassem a suas circunstancias radicalmente modificadas.

Esse processo seria lento. No começo do século XVI os judeus exilados constataram que o judaísmo tradicional não os ajudava cm nada. Achavam que, diante desse desastre sem precedentes, as velhas devoções não funcionavam. Alguns se voltaram para o messianismo. Durante séculos os judeus esperaram um Messias, um rei ungido da casa de Davi, que poria fim a seu longo exílio e os reconduziria á Terra Prometida. Certas tradições judaicas falavam de um período de tribulações imediatamente anterior ao advento do Messias, e para alguns dos sefardins refugiados nos Bálcãs o sofrimento e a perseguido que se abateram sobre eles e sobre muitos de seus correligionários na Europa só podia significar uma coisa: a época de provações predita pelos profetas e sábios e denominada "dores do parto do Messias", porque dessa angústia resultaria uma vida nova.(9) Outras pessoas que viram seu mundo destruído pela modernidade também passaram a acalentar tais esperanças. Mas o messianismo é problemático, porque até hoje todos os movimentos messiânicos que esperavam um Redentor iminente se frustraram. Os sefardins encontraram uma solução mais satisfatória: criaram um novo mythos.

Um grupo de sefardins partira dos Bálcãs para a Palestina e se estabeleceu cm Safed, na Galiléia. Rezava a tradição local que, por ocasião de sua vinda, o Messias se revelaria na Galiléia, e os exilados espanhóis queriam ser os primeiros a saudá-lo.(10) Alguns o identificaram como o ashkenazi Isaac Luria (1 534-72), homem santo e doente que se instalara cm Safed e foi o primeiro a enunciar o novo mito, inaugurando uma forma de Cabala que ainda leva seu nome. Hoje diríamos que Luria criou esse mito; que estava tão sintonizado com os desejos e medos inconscientes de seu povo que conseguiu elaborar uma imaginosa ficção capaz de levar conforto e esperança não só aos exilados de Safed, como aos judeus do mundo inteiro. Mas diríamos isso porque pensamos basicamente cm termos racionais e achamos difícil assumir a visão de mundo pré-moderna e mítica. Para seus discípulos Luria não “inventou" seu mito da criação; o mito é que se apresentou a ele. Essa historia da criação parece bizarra a quem não está envolvido com os rituais e as práticas da Cabala luriânica. F, não tem nenhuma semelhança com a história da criação narrada no Livro do Gênesis. Contudo era perfeitamente coerente para os cabalista de Safed - imersos nos ritos e exercícios de meditação prescritos por Luria e ainda, uma geração depois, abalados com o exílio. Revelava ou "desvelava" uma verdade que já se evidenciara, mas que se relacionava tão intensamente com a situação dos judeus no início da era moderna, que adquiriu autoridade imediata. Lançava luz sobre seu mundo sombrio e tornava a vida não sé tolerável como prazerosa.

Ao deparar-se com o mito luriânico da criação, um individuo moderno perguntará: "Isso acontecem realmente?". Considerando que os fatos parecem improváveis e não podem mesmo ser comprovado, descartaremos o mito como demonstravelmente falso. Assim procederemos porque sé aceita uma versão racional da verdade e perdermos a noção de que pode existir outra versão. Temos, por exemplo, uma visão científica da história, que para nós consiste numa sucessão de fatos únicos. Já o mundo pré-moderno via os fatos históricos não como acontecimentos singulares, e sim como exemplos de leis eternas, revelações de uma realidade intemporal e constante. Um acontecimento histórico podia repetir-se várias vezes, porque tudo que tinha lugar na terra expressava as leis fundamentais da existência. Na Bíblia, por exemplo, um rio se abre miraculosamente em pelo menos duas ocasiões para que os israelitas realizem um rito de passagem; os Filhos de Israel com freqüência "descem" ao Egito e voltam á Terra Prometida. Um dos temas bíblicos mais recorrentes é o do exílio, que, depois da catástrofe espanhola, parecia permear toda a existência dos judeus e refletir um desequilíbrio na própria razão de ser. A Cabala luriânica abordou esse problema ao debruçar-se sobre as origens - como toda mitologia - a fim de examinar o exílio, que parecia uma dessas leis fundamentais, e de revelar

plenamente seu significado.

No mito de Luria o processo da criação se inicia com um ato de exílio voluntário. Começa por perguntar como o mundo poderia existir se Deus é onipresente. A resposta está na doutrina do Zimzum ("retirada"): a divindade infinita e inacessível, que os cabalista chamam de Ein Sof ("Sem Fim"), teve de se encolher, liberando, por assim dizer, uma região dentro de si mesma para dar lugar ao mundo. Portanto a criação teve início com um ato de crueldade divina: cm seu piedoso desejo de se revelar a suas criaturas, Ein Sof impôs o exílio a uma parte de si mesmo. Ao contrario da criação ordenada e pacífica descrita no primeiro capítulo do Gênesis, esse foi um processo violento de explosões primordiais, desastres e fracassos que aos olhos dos sefardins exilados parecia mais compatível com o mundo em que viviam. Num primeiro estágio do processo luriânico Ein Sof tentou preencher o vazio resultante do Zimzum com luz divina, mas os "recipientes" ou “canos" que deviam conduzi-la não resistiram á pressão e se despedaçaram. Centelhas da luz divina se precipitaram no abismo de tudo que não era Deus. Depois desse "despedaçamento dos recipientes" algumas voltaram para o Ser Supremo, mas outras permaneceram retidas no reino sem Deus, onde prevalecia o mau potencial que Ein Sof retirara de si mesmo no ato do Zimzum. Depois desse desastre a criação se desvirtuou; todas as coisas saíram do devido lugar. Adão poderia sanar o mal - nesse caso o exílio divino terminaria no primeiro Shabat. Mas Adão pecou, e, assim, as centelhas divinas ficaram presas cm objetos materiais, e a Shekhinah - a Presença, que é o mais perto que chegamos de uma apreensão da divindade na Terra - vaga pelo mundo cm perpétuo exílio, ansiando por se reunir ao Ser Supremo.(11)

É uma história fantástica, mas, se perguntássemos aos cabalista de Safed se acreditavam que isso realmente ocorreu, eles achariam a pergunta descabida. 0 fato primordial narrado no mito não é simplesmente algo que acontecem no passado remoto; é também algo que acontece o tempo todo. Não temos um conceito ou uma palavra para esse fato, porque nossa sociedade racional vê o tempo de um prisma estritamente. Cronológico. Se perguntássemos aos devotos de Elêusis, na antiga Grécia, se podiam provar que Perséfone fora aprisionada por Hades no mundo dos mortos e que sua mãe, Deméter, vagara pela terra chorando a perda da filha, a pergunta provavelmente os deixaria perplexos. Por que tinham tanta certeza de que Perséfone voltara á terra, como diz o mito? Porque o ritmo fundamental da vida, revelado por esse mythos, era real. Havia a colheita, a semeadura na época certa e o crescimento da planta.(12) O mythos e o fenômeno da colheita indicavam algo fundamental e universal acerca do mundo, mais ou menos como as palavras "barco" cm português e "bateau" em francês indicam uma realidade extrínseca e independente delas. Os sefardins

provavelmente dariam uma resposta semelhante. O exílio era uma lei fundamental da existência. Por toda parte os judeus eram estrangeiros. Até os gentios sofriam perdas e decepções e não se sentiam muito á vontade no mundo - conforme atestam os mitos universais sobre os primeiros seres humanos sendo expulsos de um paraíso primordial. A complexa historia da criação de Luria revelava e esclarecia isso de um modo totalmente novo. O exílio da Shekhinah e a própria vida dos judeus como criaturas deslocadas constituíam a mesma e única realidade. O Zimzum mostrava que o exílio estava inscrito na própria razão de ser.

Luria não era escritor, e cm sua época pouca gente conhecia suas idéias. (13) Entretanto seus discípulos registraram seus ensinamentos para a posteridade e outros os difundiram pela Europa. Em 1650 a Cabala luriânica já se transformara num movimento de massa, no único sistema teológico amplamente aceito pelos judeus contemporâneos.(14) Conseguiu tal proeza não por ser passível de demonstração racional ou científica, o que evidentemente não era. Contradizia o Gênesis cm quase todos os detalhes. Mas uma leitura literal da Bíblia é, como veremos, uma preocupação moderna, resultante do predomínio do racional sobre a consciência mítica. Antes do período moderno, judeus, cristãos e muçulmanos gostavam de interpretações alegóricas, simbólicas e.esotéricas de seus textos sagrados. Por ser infinita, a Palavra de Deus encerra uma infinidade de significados. Assim, ao contrário de muitos religiosos modernos, os judeus não se afligiam com a divergência entre Luria e o sentido elementar da Bíblia. Eles acatavam o mito luriânico porque, explicava e dava sentida a sua vida. Fazia com que se vissem não como um povo marginalizado, expulso do mundo moderno em formação, mas sintonizados, em sua experiência, com as leis fundamentais da existência. Até Deus sofrera o exílio; tudo que existe na criação foi deslocado desde a origem; centelhas divinas ficaram aprisionadas na Matéria, e a divindade teve de lutar com o mal - um fato onipresente da vida. Os judeus não eram refugos ou párias, mas protagonistas do processo da redenção. Observando zelosamente os mandamentos da Tora, a Lei de Moisés e os ritos especiais criados cm Safed, podiam acabar com esse exílio universal. Podiam ajudar a efetuar a "restauração" (tikkun) da Shekhinah à Divindade, do povo hebreu á Terra Prometida e do resto do mundo á ordem correta.(15)

Esse mito ainda é importante para eles. Depois da tragédia do Holocausto, alguns só conseguem conceber Deus como a divindade sofredora e impotente do Zimzum, sem controle sobre a criação.(16) As imagens das centelhas divinas presas na matéria e da missão restauradora da tikkun ainda inspiram movimentos modernos e fundamentalistas. Como todo mito verdadeiro,

a Cabala luriânica constituiu uma revelação, mostrando aos judeus a natureza e o significado de sua vida. 0 mito continha; sua própria verdade e, num nível profundo, era evidente por si mesmo. Não comportava nem requeria demonstração racional. Hoje clamaríamos o mito luriânico de símbolo ou metáfora, mas isso também equivale a racionalizá-lo. Em grego a palavra "símbolo" significa juntar duas coisas de modo a torná-las inseparáveis. Tão logo os ocidentais passaram a dizer que um rito ou um ícone era "apenas símbolo", surgiu à consciência moderna, que insiste em tais separações.

Na religião tradicional o mito é inseparável do culto, que, mediante cerimônias e práticas de meditação, imprime uma realidade eterna à vida terrena dos devotos. Apesar da força de seu simbolismo, a Cabala luriânica não teria sido tão crucial para a experiência judaica se não se expressasse em rituais eloqüentes que suscitavam nos exilados uma sensação de transcendência. Em Safed os cabalista criaram ritos especiais para representar a teologia de Luria. Faziam vigílias para identificar-se com a Shekhinah, que imaginavam como uma mulher vagando aflita pelo mundo e ansiando por sua fonte divina. Levantavam-se à meia-noite, tiravam os sapatos, choravam e esfregavam o rosto no pó. Com esses gestos rituais manifestavam seu próprio sentimento de pesar e abandono e participavam da experiência de perda sofrida também pela Presença Divina. Permaneciam acordados as noites inteiras, chamando por Deus como amantes, lamentando a dor da separação que está no centro de tanta angústia humana, mas é crucial para o tormento do exílio. Realizavam atos de penitência -jejuavam, fia elevam-se, rolavam na neve - como atos de tíkkun. Davam longas caminhadas pelo campo, perambulando como a Shekhinah e exprimindo seu sentimento de desamparo. Segundo a lei judaica, a oração tem mais força e mais significado quando é feita em conjunto, num grupo de pelo menos dez homens; em Safed, porém, os judeus recebiam instruções para rezarem sozinhos, para conscientizar-se plenamente de seu isolamento e de sua vulnerabilidade. Essa oração solitária colocava certa distância entre eles e o resto da sociedade, preparava-os para um tipo diferente de experiência e os ajudava a considerar mais uma vez o perigoso isolamento de seu povo num mundo que ameaçava constantemente sua existência.(17)

Mas Luria não admitia fraqueza, os cabalista tinham de trabalhar o sofrimento com disciplina até alcançar certo nível de alegria. Os rituais da meia-noite sempre terminavam ao alvorecer com uma meditação sobrei reunião final da Shekhinah com Ein Sof e, conseqüentemente, o fim da separação entre a humanidade e o divino. O cabalista devia imaginar que cada um de seus membros era um santuário terreno para a Presença Divina.(18) Todas as religiões do mundo afirmam que a espiritualidade só tem valor quando resulta na

prática da compaixão, e a Cabala luriânica era fiei a esse princípio. Prescrevia penitências severas para faltas que prejudicavam os outros: dedicar-se à exploração sexual, falar mal de alguém, humilhar o próximo e não honrar os pais.

Por fim os cabalista aprendiam as práticas místicas que na maioria das religiões ajudavam o devoto a acessar as regiões mais profundas da psique e a desenvolver a intuição. Em Safed a meditação se concentrava em detalhadas e exatas reconfigurações das letras que compõem o nome de Deus. Essas “concentrações" (kawwanot) auxiliavam o cabalista a detectar em si mesmo vestígios do divino. Seus mestres acreditavam que assim ele viria a ser um profeta, capaz de expor um novo mythos, de revelar uma verdade religiosa até então desconhecida, como Luria fizera. Essas kawwanot certamente proporcionaram grande alegria aos cabalistas. Haim Vital (1 542-1620), discípulo de Luria, disse que, em êxtase, tremia de júbilo e de temor. Os cabalistas tinham visões e experimentavam uma transcendência que transfigurava o mundo, que na época lhes parecia cruel e estranho.(20)

Apesar de seu extraordinário sucesso na esfera prática, o pensamento racional não consegue aliviar a dor. Depois do desastre na Espanha, os cabalistas constataram que as disciplinas racionais da filosofia, tão populares entre os judeus de ai-Andalus, não eliminavam seu sofrimento.(21) Quando não vê sentido em sua existência, o ser humano pode se entregar ao desespero. Para tornar a vida suportável os exilados recorreram ao mythos e ao misticismo, que lhes permitiam estabelecer contato com as fontes inconscientes da dor, da perda e do desejo, e estribaram sua existência numa visão que os confortava.

Convém ressaltar que, ao contrário de Inácio de Loyola, Luria e seus discípulos não conceberam nenhuma estratégia para a salvação política dos judeus. Os cabalistas se instalaram na Terra de Israel, mas não eram sionistas; Luria não instou os judeus a porem fim ao exílio emigrando para a Terra Santa. Não utilizou sua mitologia ou sua visão mística para criar uma ideologia que funcionasse como um plano de ação. Isso não cabe ao mythos; planejamento prático e atividade política pertencem ao campo dos jogos - do pensamento racional e discursivo. Luria sabia que, como místico, sua missão consistia em salvar os judeus do desespero existencial e espiritual. Quando se aplicaram esses mitos ao mundo prático da política, os resultados foram desastrosos, como veremos mais adiante.

Sem culto, sem oração nem ritual, mitos e doutrinas não têm sentido. Sem as cerimônias especiais e os ritos que tornavam o mito acessível aos cabalistas, a história da criação luriânica não passaria de uma ficção absurda. É só no contexto litúrgico que uma crença religiosa adquire significado. Sem esse

tipo de atividade espiritual, os devotos perdem a fé. Foi o que aconteceu com alguns dos judeus que resolveram aderir ao cristianismo e permanecer na península Ibérica. É o que acontece hoje com muita gente que já não medita, não participa de rituais ou de cerimônias litúrgicas e, assim, não vê sentido nenhum nos mitos da religião. Muitas conversas conseguiram uma identificação completa com o catolicismo. Alguns, como os reformadores Juan de Valdés (1500-41) e Juan Luis Vives (1492-1540), tornaram-se líderes importantes da Contra-Reforma e contribuíram consideravelmente para a incipiente cultura moderna da mesma maneira que, depois de integrar-se à sociedade de sua época, judeus secularizados como Karl Marx, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Albert Einstein e Ludwig Wittgenstein tiveram profundo impacto sobre o modernismo mais recente.

Dentre essas conversas influentes um dos mais ilustres foi Teresa de Ávila (1515-82), mestra de João da Cruz e a primeira Doutora da Igreja. Pioneira da reforma da espiritualidade na Espanha, Teresa insistia na correta instrução religiosa das mulheres, que, não sendo letradas, muitas vezes se deixavam levar por diretores espirituais ineptos a práticas místicas doentias. Transes histéricos, visões e êxtases não tinham nenhuma relação com santidade, dizia. O misticismo requeria extrema habilidade, concentração e disciplinas, personalidade equilibradas, boas disposição e sensatez e devia fazer parte de uma postura controlada e atenta à vida do dia-a-dia. Como João da Cruz, Teresa era modernizadora e uma mística de gemo, mas, se tivesse ficado no judaísmo, não teria tido a oportunidade de desenvolver esse dom, pois só os homens podiam praticar a Cabala. Conservou, todavia, uma espiritualidade judaica. Em Castelo interior descreve a passagem da alma por sete moradas celestiais para chegar a Deus - uma concepção muito semelhante à do Misticismo do Trono, que floresceu no mundo judaico entre os séculos I e XII. Católica fervorosa, ainda rezava como judia e ensinou suas monjas a rezarem do mesmo modo.

No caso de Teresa operou-se uma fusão fecunda de judaísmo e cristianismo, porém no caso de outros conversos, menos dotados, houve conflito. Um bom exemplo é Tomás de Torquemada (1420-98), o primeiro grande inquisidor.(22) O zelo com que ele tentou apagar da Espanha os últimos vestígios de judaísmo talvez correspondesse a urna tentativa inconsciente de extirpar de seu coração a antiga fé. A maioria dos marranos aceitou o cristianismo sob coação, e parece que muitos nunca aderiram realmente à nova crença. Uma vez batizados, viviam sob a estreita vigilância da Inquisição e temiam ser encarcerado ao menor pretexto. Acender velas na sexta-feira à noite ou recusar-se a comer frutos do mar podia significar prisão, tortura, morte ou, no mínimo, confisco de bens. Assim, alguns se afastaram totalmente da religião.

Não conseguiam identificar-se inteiramente com o catolicismo, que fazia de sua vida um inferno, e, com o passar dos anos, o judaísmo se resumia a uma lembrança remota e irreal. Após a Grande Expulsão de 1492, não sobraram judeus praticantes na Espanha, e, ainda que quisessem praticar sua religião em segredo, os marranos não tinham como aprender a lei ou os rituais judaicos. Assim, não se dedicavam de fato a nenhuma crença. Muito antes de o secularismo, o ateísmo e a indiferença religiosa se difundirem no resto da Europa, essas atitudes essencialmente modernas já estavam presentes entre os marranos da península Ibérica.

Segundo o estudioso israelense Yirmiyahu Yovel, o ceticismo religioso era muito comum entre os conversos.(23) Mesmo antes da expulsão de 1492, alguns deles, como Pedro e Fernando de Ia Caballería, membros de uma grande família espanhola, dedicavam-se à política, à arte e à literatura e não demonstravam o mínimo interesse pela religião. Pedro até se declarava, zombeteiramente, falso cristão; assim, dizia, estava livre para fazer o que bem entendesse, sem se importar com normas sagradas.(24) Pouco antes de 1492, um certo Álvaro de Montalbán foi levado ao tribunal da Inquisição porque comera queijo e carne durante a quaresma; com isso quebrara o jejum cristão e infringira as leis judaicas, que proíbe o consumo simultâneo de carne e laticínios. Evidentemente não se sentia comprometido com nenhuma das duas religiões. Nessa ocasião apenas pagou uma multa. Dificilmente abraçaria o catolicismo com. ardor. Seus pais foram mortos pela Inquisição por praticar secretamente o judaísmo; os corpos foram exumados, os ossos queimados e as propriedades confiscadas.(25) Incapaz de manter qualquer e , ainda que tênue, com a crença de seus ancestrais, Montaibán vivia num limbo religioso. Aos setenta anos acabou sendo preso pela Inquisição por negar, repetida e deliberadamente, a doutrina da vida além-túmulo. "Prefiro ser rico aqui mesmo", declarara mais de uma vez, “pois não sei se existe alguma coisa do lado de lá. (26)”.

Sua convicção levantou suspeitas sobre seu genro, Fernando de Rojas (c. 1465-1541), autor da tragicomédia La Celestina. Sabendo disso, Rojas tratou de cultivar uma aparência de cristão respeitável, porém em sua obra, publicada em 1499, encontramos um sombrio secularismo por trás de uma exuberância licenciosa. Não existe Deus; o amor é o valor supremo, mas, quando o amor morre, o mundo se revela um deserto. No final de La Celestina Pleberio lamenta o suicídio de sua filha, sua única razão para ver sentido na vida. "Oh mundo, mundo, quando era jovem eu pensava que havia alguma ordem governando a ti e a teus feitos", conclui ele. Agora, porém,

pareces um labirinto de erros, um pavoroso deserto, um antro de bestas

> ferozes, um jogo em que os homens se movem em círculos [...] um campo de pedras, um prado repleto de serpentes, um pomar florido porém estéril, uma fonte de preocupações, um rio de lágrimas, um mar de sofrimento, uma esperança vã.(27)

Impedido de praticar a antiga religião e agastado com a nova por causa da crueldade da Inquisição Rojas caiu num desespero que não lhe permitia encontrar sentido, ordem ou valor supremo na vida.

A última coisa que Fernando e Isabel pretendiam era transformar os judeus em descrentes. Contudo veremos, ao longo de nossa história, que o tipo de coerção empregada por eles é contraproducente. Tentar impor a ideologia dominante a pessoas que não querem ou não estão prontas para aceitá-la geralmente resulta em idéias e práticas indesejáveis aos olhos das mesmas autoridades que fazem essa tentativa. Fernando e Isabel eram modernizadores agressivos, que procuravam suprimir toda e qualquer dissidência; entretanto seus métodos inquisitoriais levaram à formação de um judaísmo clandestino e às primeiras declarações de secularismo e ateísmo na Europa. Posteriormente alguns cristãos se aborreceriam de tal modo com esse tipo de tirania religiosa que também perderiam a fé em toda religião revelada. Mas o secularismo também podia ser feroz, e no século XX a imposição de um etos seculariza em nome do progresso contribuiu para o surgimento de um fundamentalismo militante que às vezes é fatal para o governo envolvido.

Em 1492, dom João II concedeu asilo em Portugal a cerca de 80 mil judeus que se recusaram a abraçar o cristianismo. É entre eles e seus descendentes que encontramos os casos mais claros e dramáticos de ateísmo. Alguns queriam desesperadamente preservar sua religião, mas, por falta de um culto adequado, achavam isso difícil ou mesmo impossível. Os judeus que fugiram para Portugal em 1492 eram mais firmes que as conversas espanholas: preferiram partir para o exílio a abjurar sua fé. Quando subiu ao trono, em 1495, dom Manuel I se viu compelido por seus sogros, Fernando e Isabel, a batizar à força os judeus que viviam em seus domínios, porém lhes concedeu imunidade contra a Inquisição pelo período de uma geração. Assim os marranos portugueses tiveram quase cinqüenta anos para organizar um movimento clandestino, com uma devota minoria praticando o judaísmo e tentando reconduzir os outros à antiga crença.(28)

Entretanto esses marranos judaizantes estavam isolados do resto do mundo judaico. Receberam educação católica; tinham a imaginação povoada de símbolos e doutrinas cristãs. Em geral, pensavam e falavam sobre o judaísmo em termos cristãos: acreditavam, por exemplo, que foram "salvos" pela Lei de

Moisés, e não por Cristo - um conceito que não significava muita coisa para os judeus. Haviam esquecido grande parte da lei judaica, e, com o passar dos anos, suas noções de judaísmo se diluíam mais e mais. Às vezes suas únicas fontes de informação sobre a fé se resumiam aos textos polêmicos de cristãos anti-semitas. Por fim acabaram praticando uma religião híbrida, nem judaica, nem cristã.(29) Viviam um dilema parecido com o de muita gente que, no mundo de hoje, tem um entendimento apenas superficial da cultura ocidental e não consegue mais identificar seus velhos hábitos, a tal ponto o impacto da modernidade abalou seu tradicional estilo de vida. Foram obrigados a absorver uma cultura modernizada que na verdade nada tinha a lhes dizer.

No final do século XVI alguns deles receberam permissão para deixar a península Ibérica. Já havia uma diáspora marrana em algumas colônias espanholas, bem como no sul da França, mas nesses lugares os judeus ainda não podiam praticar sua religião. No século XVII, porém, marranos judaizantes migraram para cidades como Veneza, Hamburgo e - mais tarde - Londres, onde encontraram liberdade religiosa. Entretanto os fugitivos da Inquisição rumaram, sobretudo para Amsterdam, que se transformou em sua nova Jerusalém. A Holanda era o país mais tolerante da Europa. Era uma república, um próspero império comercial, e, durante sua luta para se libertar da Espanha, criara uma identidade liberal para se contra - por aos valores ibéricos. Em 1657 os judeus se tornaram cidadãos da república, onde não viviam confinados em guetos, como na maioria das cidades européias. Apreciados por seu tino comercial, destacavam-se como negociantes e conviviam livremente com os gentios. Tinham agenda social movimentada, excelente sistema educacional e uma florescente indústria editorial.

Se muitos escolheram Amsterdam em função de suas oportunidades sociais e econômicas, um número significativo só queria voltar a praticar o judaísmo. O que não era fácil. Os "novos judeus" procedentes da Ibéria tinham de reaprender uma religião da qual pouco sabia. Os rabinos se defrontaram com a árdua tarefa de instruí-los, relevando suas dificuldades sem comprometer a tradição. Graças a eles muitos conseguiram operar a transição e, apesar de certa tensão inicial, exultaram ao retomar o credo de seus antepassados.(30) Um exemplo notável é o de Orobio de Castro, médico e professor de metafisica, que viveu na Espanha, durante anos, como judaizante clandestino, foi preso e torturado pela Inquisição, renegou sua fé e, como falso cristão, lecionou medicina em Toulouse. Por fim, cansado de levar uma vida dupla, na década de 1650 partiu para Amsterdam, onde se tornou fervoroso apologista do judaísmo e instrutor de outros marranos.(31)

Entretanto descreveu toda uma categoria de homens que tinham muita

dificuldade em adequar-se às leis e aos costumes do judaísmo tradicional, porjulgá-los absurdos e opressivos. Na Ibéria, como ele próprio, haviam estudado ciências modernas, como lógica, física, matemática e medicina, mas, Orobio registrou com impaciência, "são cheios de vaidade, de orgulho e de arrogância e pensam que dominam todas as matérias". "Temem desmerecer-se como eruditos se aceitarem ensinamentos de quem realmente conhece as leis sagradas e, assim, fingem grande sapiência, contradizendo o que não compreendem".(32) Esses judeus viveram décadas num completo isolamento religioso, contando apenas com sua própria racionalidade. Não haviam tido liturgia, vida religiosa comunitária, experiência da observância ritual das "leis sagradas" da Torá. Quando chegaram a Amsterdam e se depararam pela primeira vez com uma comunidade judaica realmente praticante, ficaram confusos. Acharam arbitrários e abstrusos os 613 mandamentos do Pentateuco: alguns haviam se tornado obsoletos, pois se referiam à agricultura da Terra Santa ou à liturgia do Templo e não se aplicavam à Diáspora; outros, como os relativos à alimentação e à purificação, decerto eram bárbaros e absurdos para os sofisticados marranos portugueses, que se acostumaram a pensar por si mesmos e, portanto, relutavam em acatar as explicações dos rabinos. A Halakhah, código oral compilado nos primeiros séculos da era cristã, parecia-lhes ainda mais irracional e arbitrária, porque nem sequer tinha a sanção bíblica.

Contudo a Torá, a Lei de Moisés, tem um mythos próprio. Como a Cabala luriânica, constituiu uma reação ao deslocamento do exílio. Quando o povo de Israel foi deportado para a Babilônia, teve seu Templo destruído e sua vida religiosa arruinada, no século vi a.C., o texto da Lei se tornou um novo "santuário" em que os exilados cultivavam a Presença Divina. A codificação dos objetos em puros e impuros, sagrados e profanos, correspondeu a uma criativa reorganização de um mundo despedaçado. No exílio os judeus descobriram que o estudo da Lei lhes proporcionava uma profunda experiência religiosa. Não analisavam o texto como os modernos, simplesmente buscando informações: a processo de estudo - pergunta e resposta, discussões acaloradas, exame de minúcias - sugeria-lhes o divino. A Torá era a Palavra de Deus; absorvendo-se nela, memorizando e pronunciando em voz alta o que Deus dissera a Moisés, incorporavam o divino em seu próprio ser e entravam num reino sagrado. A Lei se transformara num símbolo, onde encontravam a Shekhinah. A prática dos mandamentos imbuía de imperativo divino os mínimos detalhes de sua vida: as refeições, as abluções, as preces ou o simples descanso com a família no Shabat.

Tendo fundamentado sua existência no entendimento racional, os marranos não conseguiam entender nada disso. Ignoravam esse tipo de observância mítica e cultual. Alguns se tornaram "ateus abomináveis",

lamentaram Orobio.(33) Certamente não eram ateus no sentido do século XX, pois ainda acreditavam numa divindade transcendente; mas não acreditavam no Deus da Bíblia. Desenvolveram uma fé inteiramente racional, semelhante ao deísmo dos philosophes iluministas." Deus era a Causa Primeira de todo ser, cuja existência Aristáteles demonstrara logicamente. Ele sempre se comportava de forma totalmente racional. Não interferia aleatoriamente na história humana; não subvertia as leis da natureza com milagres bizarros; não ditava leis obscuras no cume das montanhas. Não precisava revelar um código legal específico, pois as leis da natureza estão ao alcance de todos. Esse era o tipo de divindade que a razão humana tende naturalmente a imaginar, e no passado filósofos judeus e muçulmanos conceberam algo muito semelhante. Mas essa divindade nunca agradou os devotos em geral. Não tinha utilidade religiosa, pois duvidava-se que a Causa Primeira sequer soubesse da existência dos seres humanos, já que só podia contemplar a perfeição. Não servia para mitigar o sofrimento. Isso requeria uma espiritualidade mítica e cultual que os marranos desconheciam.

A maioria dos marranos que retomaram a religião em Amsterdam aprendeu, bem ou mal, a apreciar a espiritualidade da Halakhah. Alguns, porém, não conseguiram fazer a transição. Um dos casos mais trágicos é o de Uriei da Costa, que pertencia a uma família de conversas e estudou com jesuítas, mas passou a considerar os cristianismos opressivos, cruéis e compostos inteiramente de regras e doutrinas formuladas por homens e desvinculados do Evangelho. Costa se voltou então para as escrituras judaicas e elaborou, sozinho, uma noção de judaísmo altamente idealizada e racionalista. Quando chegou a Amsterdam, no início do século XVII, constatou, chocado, que o judaísmo contemporâneo, assim como o catolicismo, era apenas um constructo humano.

Estudiosos recentes questionam seu depoimento, argumentando que ele provavelmente já havia tido contato, embora superficial, com alguma forma de judaísmo atrelado à Halakhah, mas decerto não percebera o grau da profundidade com que a Halakhah dominava a vida cotidiana dos judeus. O que ninguém questiona é sua impossibilidade de acatar o judaísmo praticado em Amsterdam. Costa escreveu um tratado em que ataca a doutrina da vida após a morte e a lei judaica, declarando que só acreditava na razão humana e nas leis da natureza. Excomungado pelos rabinos, amargou anos de sofrimento e solidão, até que não agüentou mais, renegou seus escritos e reintegrou-se na comunidade. Entretanto não mudou de opinião. Achava impossível viver de acordo com rituais que julgava absurdos e sofreu mais duas excomunhões. Por fim, em 1640, arrasado, falido, desesperado, suicidou-se com um tiro na cabeça.

Sua tragédia demonstra que ainda não havia alternativa secular para a vida religiosa na Europa. Podia-se adotar outra religião, mas só um indivíduo

excepcional (o que Costa não era) conseguia sobreviver fora de uma comunidade religiosa. Como excomungado, Costa ficou inteiramente só, rejeitado por judeus e cristãos, escarnecido na rua pelas crianças.(35)

Igualmente significativo, embora menos dramático, é o caso de Juan Del Prado, que se estabeleceu em Amsterdam em 1655 e deve ter refletido muito sobre o destino de Costa. Durante vinte anos Prado participou fervorosamente do judaísmo clandestino praticado em Portugal, mas parece que em 1645 sucumbiu a uma modalidade marrana de deísmo. Não era um pensador brilhante ou sistemático, porém sua experiência nos mostra a impossibilidade de professar uma religião confessional como o judaísmo contando unicamente com a razão. Sem oração, culto e base mítica, Prado só poderia concluir que "Deus" era simplesmente idêntico às leis da natureza. Mesmo assim continuou corri suas atividades clandestinas por mais dez anos. Parece que via no “judaísmo" um companheirismo, uma ligação de amizade com um grupo coeso que dava sentido a sua vida, pois, quando chegou a Amsterdam, optou por permanecer na comunidade judaica, apesar de ter entrado em choque com os rabinos locais. Como Costa, preservou durante anos seu direito de pensar livremente e fazer suas devoções como bem entendesse. Tinha sua própria concepção de "judaísmo" e horrorizou-se ao deparar-se com o judaísmo real. Então expressou suas objeções em alto e bom som. Por que os judeus se consideravam o único povo escolhido por Deus? O que vinha a ser esse Deus? Não era mais lógico ver Deus como a Causa Primeira e não como uma personagem que ditara uma série de leis bárbaras e absurdas? Prado se tornou um estorvo. Os rabinos estavam tentando reeducar os novos judeus da Ibéria (muitos dos quais partilhavam as opiniões de Prado) e não podiam tolerar seu deísmo. Em 14 de fevereiro de 1657 o excomungaram. Mas ele se recusou a deixar a comunidade.

Estavam em choque duas posições totalmente irreconciliáveis. De seus pontos de vista, ambos os lados tinham razão. Prado não podia entender o judaísmo tradicional, perdera a mentalidade mítica e nunca teve a oportunidade de penetrar no significado mais profundo da fé através do culto e do ritual. Sempre confiara apenas na razão e em sua própria intuição e não haveria de abandoná-las agora. Os rabinos também estavam certos: o deísmo de Prado não tinha relação com nenhuma forma de judaísmo que conheciam. O que Prado queria era ser um "judeu secular", mas essa categoria não existia no século XVII, e nem ele, nem os rabinos conseguiriam defini-Ia claramente. Esse foi o primeiro de uma série de choques entre uma visão de mundo moderna e inteiramente racional e a postura religiosa fundamentada no culto e no mito.

Como sói acontecer nesse tipo. De conflito, nenhum dos lados se comportou muito bem. Prado, um homem arrogante, despejou insultos sobre os

rabinos e até ameaçou atacá-los, de espada em punho, na sinagoga. Os rabinos tampouco tiveram uma conduta honrada: designaram um espião para seguir Prado e por meio deles souberam que as opiniões de seu desafeto haviam se radicalizado ainda mais. Depois de sua excomunhão Prado dizia que toda religião era bobagem e que o único árbitro da verdade devia ser, sempre, a razão, não a chamada "revelação". Não sabemos como ele acabou sua vida. Sabemos que teve de deixar a comunidade e que se refugiou em Antuérpia. Segundo alguns, ainda tentou se reconciliar com a Igreja católica; se for verdade, tomou uma atitude desesperada, que demonstra, mais urna vez, a impossibilidade de um homem comum existir no século XVII fora do âmbito religioso.(36)

Prado e Costa foram precursores do espírito moderno. Suas histórias mostram que o mythos da religião confessional é insustentável sem os exercícios espirituais da oração e do ritual, que cultivam as partes mais intuitivas da mente. A razão sozinha pode produzir apenas um deísmo brando, que logo é abandonado, pois não nos ajuda quando nos defrontamos corri o sofrimento ou com problemas sérios. Prado e Costa perderam a fé porque não tiveram a oportunidade de praticava, mas outro marrano de Amsterdam demonstrou que o exercício da razão pode ser em si mesmo tão absorvente e estimulante que afasta a necessidade do mito. Este mundo se torna o objeto único da contemplação, e os seres humanos se tornam à medida de todas as coisas. O exercício da razão pode levar um indivíduo de excepcional intelecto a alguma espécie de iluminação mística. Isso também faz parte da experiência moderna.

Na mesma época em que excomungaram Prado pela primeira vez, os rabinos se voltaram contra Baruch Spinoza, que tinha então 23 anos de idade. Ao contrário de Prado, Spinoza nasceu em Amsterdam. Seus pais eram marranos judaizantes em Portugal e, quando se instalaram em Amsterdam, conseguiram fazer a transição para o judaísmo ortodoxo. Portanto, Spinoza nunca sofreu perseguição. Sempre morou na liberal Amsterdam, onde tinha acesso à vida intelectual dos gentios e podia praticar sua religião livremente. Recebeu uma educação tradicional na esplêndida escola Keter Torah, mas também estudou matemática, astronomia e física. Destinado ao comércio, parecia devoto, mas, em 1655, pouco antes da chegada de Prado a Amsterdam, parou de freqüentar a sinagoga e começou a expressar dúvidas. Assinalou contradições nas Escrituras que, a seu ver, provavam que o texto bíblico tinha origem humana, e não divina. Negou a possibilidade da revelação e afirmou que "Deus" era simplesmente a totalidade da natureza. Em 27 de julho de 1656 foi excomungado pelos rabinos e, ao contrário de Prado, não pediu para permanecer na comunidade. Afastou-se sem pesar e tornou-se o primeiro europeu que conseguiu viver bem à margem da religião estabelecida.

Spinoza teve mais facilidade que Prado ou Costa para sobreviver no mundo dos gentios. Era um gênio, capaz de definir claramente sua posição e de sustentar-se no inevitável isolamento decorrente de sua independência. Sentia-se à vontade na Holanda e, graças à mesada razoável que recebia de protetores poderosos, estava livre da pobreza. Se polia lentes, não era para ganhar o pão, como acreditam alguns, mas para ampliar seus conhecimentos de óptica. Embora conquistasse a amizade de ilustres cientistas, filósofos e políticos gentios da época, continuava solitário. Sua irreligião chocava ou desconcertava judeus e cristãos.(37)

E, no entanto havia espiritualidade em seu ateísmo, pois para ele o mundo era divino, era uma visão do Deus imanente na realidade terrena que o enchia de medo e admiração. Spinoza via o estudo e o pensamento filosóficos como uma forma de oração; conforme explicou em seu Breve tratado sobre Deus (1 66 1), a divindade não é um objeto a ser conhecido, mas o princípio de nosso pensamento. Por conseguinte a alegria que sentimos ao alcançar o conhecimento constitui o amor intelectual de Deus. O verdadeiro filósofo cultiva o que Spinoza chamou de conhecimento intuitivo, um lampejo de percepção que reúne toda a informação adquirida discursivamente e que corresponde a urna experiência do que ele acreditava ser Deus. A tal experiência deu o nome de "beatitude": nesse estado o filósofo compreende que é inseparável de Deus e que Deus existe através dos seres humanos. Trata-se de uma filosofia mística, que podemos considerar como uma versão racional do tipo de espiritualidade cultivado por João da Cruz e Teresa de Ávila, mas Spinoza não tinha paciência com essa espécie de percepção religiosa. Segundo ele, o anseio por um Deus transcendente afasta a humanidade de sua natureza. Posteriormente alguns filósofos achariam embaraçosa sua busca do êxtase da beatitude e descartariam seu Deus. Todavia, por se concentrar neste mundo e negar o sobrenatural, Spinoza se tornou um dos primeiros secularistas europeus.

Como muitos modernos, ele tinha aversão a toda religião formal. O que não surpreende, dada sua experiência de excomunhão. Spinoza recusou toda religião revelada como um "misto de credulidade e preconceitos", um "amontoado de mistérios sem sentido".(28) Encontrara o êxtase no uso livre da razão, não no texto bíblico, e, assim, tinha uma visão das Escrituras inteiramente objetiva. Dizia que se devia ler a Bíblia como se lê qualquer texto e não corno uma revelação do divino. Foi um dos primeiros a estudar a Bíblia cientificamente, examinando os antecedentes históricos, os gêneros literários e a questão da autoria.(39) Também a utilizou para esmiuçar suas idéias políticas. Foi um dos primeiros europeus a promover o ideal de um Estado secular e democrático que seria uma das características da modernidade ocidental.

Argumentou que, quando os sacerdotes adquiriram mais poder que os reis de Israel, as leis do Estado se tornaram punitivas e restritivas. Em sua origem o reino de Israel era teocrático, mas a voz do povo prevalecia, pois Deus e o povo eram exatamente a mesma coisa. Quando os sacerdotes assumiram o comando, não se pôde mais ouvir a voz de Deus.(40) No entanto Spinoza não tinha -nada de populista. Elitista, como a maioria dos filósofos pré-modernos, considerava as massas incapazes de pensar racionalmente. As massas precisavam de alguma forma de religião que lhes proporcionasse um mínimo de esclarecimento, mas essa religião devia ser reformada e ter como base não a lei revelada, e sim os princípios naturais de justiça, fraternidade e liberdade.(41)

Spinoza foi, sem dúvida, um dos precursores do espírito moderno e mais tarde se tornaria uma espécie de herói para os judeus secularistas, conquistando sua admiração por haver deixado honradamente o abrigo da religião. Em vida, porém, não teve seguidores entre os judeus, apesar de muitos deles parecerem prontos para uma mudança fundamental. Mais ou menos na mesma época em que desenvolvia seu racionalismo secular, um fervor messiânico se apoderou do mundo judaico. Trata-se de um dos primeiros movimentos milenaristas da modernidade, que proporcionou a homens e mulheres um modo religioso de romper com o passado e.buscar algo inteiramente novo. Reencontraremos isso várias vezes em nossa história. Pouca gente consegue entender a elite intelectual que pro-pôs as filosofias secularistas da era moderna; a maioria fizera a transição para o mundo novo através da religião, que propicia alguma consoladora continuidade com o passado e insere os jogos moderno numa ordem mítica.

Em meados do século XVII muitos judeus pareciam inconformados com sua situação. Em nenhum outro lugar da Europa encontravam a liberdade que os marranos tinham em Amsterdam; o radical afastamento de Spinoza só foi possível por que ele se misturara com os gentios e estudara as novas ciências. No resto da cristandade os judeus viviam à margem da sociedade. No século XVI viram-se confinados ao distrito especial conhecido como "gueto", onde levavam uma vida inevitavelmente introvertida. A segregação intensificou o preconceito anti-semita, e os judeus naturalmente reagiram com amargor e desconfiança dos gentios que os perseguiam. O gueto se tornou um mundo auto contido, com suas próprias escolas, instituições sociais e beneficentes, casas de banho, cemitérios e matadouros. A kehilla (governo comunal) de rabinos e anciões eleitos presidia seus próprios tribunais, de acordo com a lei judaica. O gueto era um mundo autônomo, um Estado dentro de um Estado, e seus habitantes tinham pouco contato - e pouca vontade de tê-lo - com a sociedade dos gentios. Em meados do século XVII, porém, muitos se revoltavam com essas limitações. Os guetos geralmente se situavam em locais insalubres e miseráveis. Cercados de muros

altos eram super povoados e não tinham como se expandir. Não havia espaço para jardins, nem mesmo nos guetos maiores de Roma ou Veneza. A única maneira de ampliar as acomodações consistia em acrescentar novos andares aos edifícios existentes, e, como nem sempre os alicerces podiam suportar acréscimos, sucediam-se os desabamentos. O perigo de incêndio e epidemias era constante. Os judeus tinham de usar roupas que os distinguiam, sofriam restrições econômicas e suas opções profissionais praticamente se resumiam em mascate e alfaiate. Não podiam ter nenhuma grande empresa comercial, e muitos dependiam da caridade. Privados da luz do sol e do contato com a natureza definhavam fisicamente. Apartados das artes e das ciências européia, estavam também mentalmente confinados. Tinham boas escolas, mas continuavam estudando apenas a Torá e o Talmude, enquanto o currículo escolar da cristandade se tornava mais liberal, a partir do século XV. Imersos em seus próprios textos e tradições culturais, tendiam a atrofiar seus conhecimentos, concentrando-se em minúcias.(42)

No mundo muçulmano não sofriam tantas restrições. Como os cristãos, constituíam dhimmis ("minorias protegidas"), contando com proteção civil e militar, desde que respeitassem as leis e a supremacia do Estado islâmico. Não eram perseguidos, pois lá não havia tradição de anti-semitismo, e, embora fossem cidadãos de segunda classe, gozavam de plena liberdade religiosa, podiam cuidar de seus assuntos em conformidade com suas próprias leis e tinham maiores possibilidades de participar da cultura e do comércio.(43) No entanto, como os acontecimentos demonstrariam, também estavam cada vez mais inquietos e ansiavam por maior emancipação. Desde 1492 recebiam notícias dos desastres que se sucediam na Europa e em 1648 horrorizaram-se com relatos das atrocidades cometidas na Polônia - atrocidades que até o século XX não teriam paralelo em sua história.

A Polônia havia anexado grande parte do que hoje é a Ucrânia, e os camponeses locais formaram esquadrões de cavalaria para organizar sua defesa. Esses "cossacos" odiavam tanto os poloneses quanto os judeus, que geralmente administravam as propriedades dos nobres poloneses, e em 1648 atacaram a ambos, numa insurreição liderada por Boris Chmielnicki. Rezam as crônicas que, quando a luta terminou, em 1667, haviam sido mortos 100 mil judeus e destruídas trezentas comunidades judaicas. Esses números provavelmente são exagerados, mas as cartas e histórias dos refugiados aterrorizaram os judeus em todo o mundo. Descreviam massacres em que judeus foram despedaçados, valas comuns em que foram enterradas mulheres e crianças judias, execuções entre judeus por ordem dos cossacos. Muitos acreditavam que esses fatos correspondiam às tão esperadas "dores do parto do Messias" e, numa tentativa de

apressar a redenção messiânica, recorreram aos ritos e penitências da Cabala luriânica.(44)

Quando a notícia dos massacres de Chmielnicki chegou a Esmirna, na atual Turquia, um jovem judeu que meditava nos arredores da cidade ouviu uma voz celestial, proclamando-o "o Salvador de Israel, o Messias, o Filho de Davi, o ungido do Deus de Jacó".(45) Estudioso e cabalista (embora ainda não conhecesse a Cabala luriânica), Shabbetai Zevi partilhava suas idéias com um pequeno grupo de seguidores. Tinha uma personalidade sedutora, mas, por volta de seus vinte anos, começou a apresentar sintomas do que hoje chamamos de psicose maníaco-depressiva. Em suas fases depressivas passava dias inteiros escondido num pequeno quarto escuro; em seus períodos de "iluminação" ficava inquieto, não conseguia dormir e julgava entrar em contato com forças superiores. Às vezes sentia-se impelido a violar os mandamentos da Torá, pronunciando publicamente o proibido Nome de Deus, por exemplo, ou comendo alimentos não kosher. Não sabia por que cometia esses "atos estranhos", mas acreditava que agia por inspiração divina.(46) Mais tarde convenceu-se de que seu antinomismo era redentor: em breve Deus lhe comunicaria "uma nova lei e novos mandamentos para corrigir todos os mundos".(47) Essas transgressões eram "pecados santos" - atos de tikkun, como diriam os cabalistas luriânicos. Provavelmente representavam uma rebelião inconsciente contra as observâncias da vida judaica e expressavam um desejo confuso de algo inteiramente novo.

Shabbetai aborreceu tanto os judeus de Esmirna que em 1650 teve de partir. Durante quinze anos - aos quais chamaria, posteriormente, de seus "anos negros" - vagou pelas províncias do Império Otomano, deslocando-se de uma cidade a outra. Não mencionou a ninguém sua vocação messiânica e talvez tivesse abandonado a idéia de que lhe cabia uma missão especial. Em 1665 mostrou-se ansioso para libertar-se de seus demônios e tornar-se rabino.(48) Ouvira falar de um jovem e talentoso cabalista de Gaza que se estabelecera como curandeiro e decidiu visitá-lo. Esse rabino, Nathan, também ouvira falar de Shabbetai, provavelmente quando ambos moravam em Jerusalém e não se conheciam. Devia ter alojado na imaginação alguma coisa relativa a seus "atos estranhos", pois pouco antes de sua chegada recebeu uma revelação sobre ele. Nathan acabara de se iniciar na Cabala luriânica e às vésperas da festa dos Purim se isolara para jejuar, chorar e recitar os Salmos. Durante seu retiro teve uma visão de Shabbetai e escutou sua própria voz gritando profeticamente: 'Assim diz o Senhor! Vê, teu Salvador está a caminho. Chama-se Shabbetai Zevi. Há de bradar, sim, há de prevalecer contra meus inimigos".(49) Diante disso só poderia interpretar a chegada concreta de Shabbetai a sua porta como uma confirmação

miraculosa de sua visão profética.

Como um pensador tão brilhante pôde imaginar que aquele homem perturbado era seu Redentor? Segundo a Cabala luriânica, a alma do Messias fora aprisionada no reino sem Deus que surgira no ato original do Zimzum; portanto, desde o início, o Messias teve de lutar contra as forças do mal, porém agora, acreditava Nathan, graças às disciplinas penitenciais dos cabalistas, começava a libertar-se desses poderes demoníacos. De quando em quando sua alma pairava, livre, e ele revelava a Nova Lei da era messiânica. Mas, como sua vitória ainda não se completara, de quando em quando ele caía novamente prisioneiro das trevas.(50) Tudo isso parecia ajustar-se perfeitamente com a personalidade e a experiência de Shabbetai. Ao recebê-lo, Nathan lhe informou que o Fim estava próximo. Logo sua vitória sobre as forças do mal se completaria, e ele redimiria o povo judeu. A antiga lei seria revogada, e atos tidos até então corno proibidos e pecaminosos se tornariam santos.

A princípio Shabbetai se recusou a partilhar a fantasia de Nathan, mas pouco a pouco se rendeu à eloqüência do jovem rabino, que ao menos lhe fornecia uma explicação para suas peculiaridades. Em maio de 1665 Shabbetai proclamou-se Messias, e Nathan imediatamente enviou cartas ao Egito, a Alepo e a Esmirna, anunciando que em breve o Redentor derrotaria o sultão otomano, acabaria com o exílio dos judeus e os reconduziria a Terra Santa. Todas as nações gentias se submeteriam a ele.(51) A notícia se espalhou como um rastilho de pólvora, e, em 1666, o fervor messiânico agitava praticamente todas as comunica dês judaicas da Europa, do Império Otomano e do Irã. Ocorreram cenas de loucura. Os judeus começaram a vender o que tinham, preparando-se para partir para a Palestina, e abandonaram os negócios. Quando ouviam falar que o Messias abolira um dos tradicionais dias de jejum, dançavam e saíam em procissão pelas ruas. Nathan lhes ordenara que apressassem o Fim realizando os rituais penitenciais de Safed, e na Europa, no Egito, no Irã, nos Bálcãs, na Itália, em Amsterdam, na Polônia e na França eles jejuavam, faziam vigília, mergulhavam na água gelada, rolavam sobre urtigas, davam esmolas aos pobres. Esse foi um dos primeiros Grandes Reavivamentos religiosos do início da modernidade, quando instintivamente se pressentiram importantes mudanças. Pouca gente tinha maiores informações sobre Shabbetai e menos ainda conhecia a abstrusa visão cabalística de Nathan; bastava saber que o Messias viera e que por fim havia esperança.(52) Durante esses meses de êxtase, os judeus sentiram-se tão esperançosos e cheios de vitalidade que o mundo sombrio e pequeno do gueto parecia ter se desfeito. Saborearam o gosto de algo inteiramente diferente, e para muitos a vida nunca mais seria a mesma. Vislumbraram novas possibilidades, que julgavam estar a seu alcance. Por se sentirem livres, muitos

se convenceram de que a antiga vida acabara para sempre.(53)

Os judeus diretamente influenciados por Shabbetai ou por Nathan mostraram-se dispostos a rejeitar a Torá, embora isso significasse o fim da vida religiosa tal como a conheciam. Quando Shabbetai se apresentava envolto no manto real do Messias, quando abolia um jejum, pronunciava o nome proibido de Deus, comia alimentos não kosher ou chamava mulheres para ler as Escrituras na sinagoga, os fiéis ficavam fascinados. Naturalmente o fascínio não era unânime - em toda comunidade havia rabinos e leigos escandalizados com tais acontecimentos. Mas judeus de todas as classes, ricas e pobres, aceitavam Shabbetai e aparentemente aprovavam seu antinomismo. A Lei não os salvara e parecia incapaz de salvá-los; os judeus ainda sofriam perseguições, ainda se encontravam no exílio; agora estavam prontos para a nova liberdade.(54)

Tudo isso era muito perigoso, porém. A Cabala luriânica era um mito; não se destinavam a traduzir-se em programas políticos, e sim a iluminar a vida interior do espírito. Mythos e jogos se complementavam, mas situava-se em esferas totalmente separadas e tinham funções diferentes. A política pertencia ao domínio da razão e da lógica; o mito lhe conferia significado, porém não se prestava a uma interpretação tão literal como a que Nathan dera à visão mística de Isaac Luria. Por mais que os judeus se sentissem fortes, livres, donos do próprio destino, suas circunstâncias não se alteraram. Eles continuavam sendo fracos, vulneráveis e dependentes da boa vontade de seus dominadores. A imagem luriânica do Messias combatendo os poderes das trevas constituía um símbolo convincente da luta universal contra o mal; no entanto a tentativa de concretizar essa imagem num homem de carne e osso, emocionalmente instável, só podia resultar em desastre.

Como de fato resultou. Em fevereiro de 1666 Shabbetai partiu, com as bênçãos de Nathan, para confrontar-se com o sultão, que naturalmente se assustou com esse entusiasmo desenfreado e com a possibilidade de uma rebelião. Quando desembarcou nas proximidades de Galípoli, Shabbetai foi preso e conduzido à presença do sultão, que lhe propôs uma alternativa: a morte ou a conversão ao islamismo. Para horror dos judeus do mundo inteiro, Shabbetai escolheu o islamismo. O Messias. se tornou apóstata.

A história deveria terminar aí. A vasta maioria abandonou Shabbetai e, envergonhada, retomou seu cotidiano e a plena observância da Torá, ansiosa para esquecer tudo o que tinha acontecido. Entretanto uma minoria relutou em abrir mão desse sonho de liberdade. Não podia acreditar que a libertação experimentada naqueles meses inebriantes não passara de uma ilusão; era capaz de aceitar um Messias apóstata, da mesma maneira que os primeiros cristãos conseguiram conciliar-se com a idéia, igualmente escandalosa, de um Messias

executado como um criminoso comum.

Após uma fase de intensa depressão, Nathan reformulou sua teologia. A redenção começara, explicou a seus discípulos, porém houve um problema, e Shabbetai se vira obrigado a descer ainda mais no reino da impureza e assumir a forma do próprio mal. Tratava-se do último "pecado santo", o ato final de tikkun. (55) Os shabbetaístas, seguidores fiéis de Shabbetai, reagiram de maneiras diferentes. A teologia de Nathan se popularizou em Amsterdam: agora o Messias era um marrano, professando secretamente o judaísmo e praticando publicamente o islamismo.(56) Os marranos, que desde muito tempo relutavam em acatar a Torá, aguardavam com ansiedade seu fim iminente, urna vez consumada a redenção. Outros judeus acreditavam que deviam continuar observando a Torá até o Messias operar a plena redenção, mas acreditavam também que ele estabeleceria uma nova Lei, em tudo contrária à antiga. Urna pequena minoria de shabbetaístas radicais foi ainda mais longe. Não podiam retomar a velha Lei, nem mesmo temporariamente; achavam que os judeus deviam acompanhar seu Messias no reino do mal e na apostasia. Converteram-se à religião dominante - o cristianismo na Europa, o islamismo no Oriente Médio - e na privacidade doméstica se mantiveram fiéis ao judaísmo.(57) Esses radicais também anteciparam uma solução moderna: numerosos judeus assimilariam a cultura dos gentios em muitos aspectos, porém privatizariam sua fé, conservando-a numa esfera à parte.

Os shabbetaístas imaginavam seu Messias sofrendo com a vida dupla que levava, mas na verdade Shabbetai parecia bem contente com sua persona muçulmana. Passava os dias estudando a Shariah, a lei sagrada do Islã, e ensinando o judaísmo ao conselheiro espiritual do sultão. Podia receber visitas e acolhia delegações de judeus do mundo inteiro. Consta que era muito piedoso; que freqüentemente estava em casa, segurando a Torá nos braços, cantando hinos; sua devoção e sua maravilhosa capacidade de compreender os sentimentos alheios suscitavam admiração.(58) Seu círculo tinha idéias muito diferentes das do círculo de Nathan e muito mais positivas em relação aos gentios. Aparentemente Shabbetai achava válidas todas as religiões, considerava-se uma ponte entre o judaísmo e o Islã e estava fascinado com o cristianismo e com Jesus. Segundo seus visitantes, agia às vezes como muçulmano, às vezes como rabino. Tinha permissão dos otomanos para observar as festas judaicas e costumava circular com o Alcorão numa das mãos e a Torá na outra.(59) Na sinagoga tentava persuadir os judeus a converter-se ao islamismo; só assim, dizia-lhes, retomariam à Terra Santa. Numa carta, escrita em 1669, negou veementemente que tivesse usado de coerção para operar conversões a Maomé; a religião do Islã era "a única verdadeira", declarou, e ele

fora enviado como Messias aos gentios e a os judeus.(60)

Sua morte, em 17 de setembro de 1676, constituiu um rude golpe para os shabbetaístas, como se representasse o fim de toda esperança de redenção. Entretanto a seita continuou atuando clandestinamente, numa demonstração de que a onda messiânica não era estranha, mas tocara algo fundamental na experiência judaica. Para alguns esse movimento religioso foi a ponte que os capacitaria, mais tarde, a fazer a difícil transição para a modernidade racional. O fervor com que muitos se prontificaram a rejeitar a Torá e a persistência com que aguardavam uma nova Lei indicavam que estavam preparados para mudanças. (61) Cershom Scholem, autor do estudo definitivo sobre Shabbetai e o shabbetaísmo, assinalam que muitos desses shabbetaístas clandestinos se tornariam pioneiros do Iluminismo judaico ou do judaísmo Reformado. Menciona Joseph Wehte, em Praga, que no início do século XIX difundiu as idéias do Iluminismo na Europa oriental, e Aron Chovin, que introduziu o judaísmo Reformado na Hungria: ambos haviam sido seguidores de Shabbetai. (62) Tem-se discutido a teoria de Scholem sem chegar-se a nenhuma conclusão taxativa, mas em geral se admite que o shabbetaísmo contribuiu muito para solapar a autoridade rabínica tradicional e habilitou os judeus a conceberem uma mudança que até então parecia impossível.

Após a morte de Shabbetai, dois movimentos shabbetaístas radicais resultaram na conversão maciça de judeus à religião dominante. Em 1683 cerca de duzentas famílias judias da Turquia otomana adotaram o islamismo. Essa seita de donmeh ("conversas") tinha suas sinagogas clandestinas, mas também rezava nas mesquitas. Em seu apogeu, na segunda metade do século XIX, contava aproximadamente 115 mil adeptos.(63) Começou a desintegrar-se no início do século XX, quando seus membros passaram a receber uma educação moderna, secular, e já não sentiam necessidade de qualquer religião. Alguns jovens donmeh atuaram na rebelião secularistas dos jovens Turcos, em 1908. O outro movimento radical foi mais sinistro e demonstrou o niilismo que pode resultar de uma tradução literal do mito em ação concreta. O polonês Jacob Frank (1 726-9 1) iniciou-se no shabbetaísmo quando visitou os Bálcãs. Ao retornar para seu país, fundou uma seita clandestina cujos adeptos observavam publicamente a lei judaica, mas secretamente se dedicavam a práticas sexuais proibidas. Excomungado em 1756, Frank se converteu primeiro ao islamismo (durante uma visita à Turquia) e depois ao catolicismo, levando consigo seu rebanho.

Frank não se limitou a rejeitar as restrições da Tora, mas abraçou claramente a imoralidade, A seu ver a Tora era não só antiquada, como perigosa e inútil. Os mandamentos eram leis da morte, e cumpria descartá-los. Somente

através do pecado e do despudor podia-se alcançar a redenção e encontrar Deus. Frank não chegara para construir, mas "apenas para destruir e aniquilar".(64) Seus seguidores estavam empenhados numa guerra contra todas as normas religiosas: "Eu lhes digo que os guerreiros não podem ter religião, o que significa que devem alcançar a liberdade por suas próprias forças".(65) Como muitos secularistas radicais da atualidade, Frank considerava nociva toda religião. Com o progresso do movimento, os frankistas se voltaram para a política, sonhando com uma grande revolução que apagaria o passado e salvaria o mundo. Para eles a Revolução Francesa constituiu um sinal de que sua visão era verdadeira e que Deus interferira em seu favor.(66)

O judeu antecipou muito das posturas do período moderno. Seu encontro doloroso com a sociedade européia, agressivamente modernizadora, levou-os ao secularismo, ao ceticismo, ao ateísmo, ao racionalismo, ao niilismo, ao pluralismo e à privatização da fé. Para a maioria o caminho do mundo novo que se abria no Ocidente passava pela religião, porém essa religião era muito diferente do tipo de fé habitual para nós, no século XX. Tinha urna base mais mítica; não fazia urna leitura literal das Escrituras e estavam plenamente preparadas para apresentar soluções novas, algumas das quais pareciam chocantes em sua busca de novidades. Para entender o papel da religião na sociedade pré-moderna temos de nos debruçar sobre o mundo islâmico, que no inicio da era moderna sofria suas próprias convulsões e desenvolvia diferentes formas de espiritualidade, que continuariam a influenciar os muçulmanos pela modernidade adentro.

2. Muçulmanos: o espírito conservador

(1492-1799)

Em 1492 o povo judeu foi uma das primeiras vítimas da nova ordem que lentamente surgia no Ocidente. A outra foram os muçulmanos da Espanha, que nesse ano momentoso perderam seu último baluarte na Europa. Mas o Islã não estava, absolutamente, falido. No século XVI ainda era a maior potência do planeta. Embora a dinastia Sung (960-1260) tivesse elevado a China a um nível de complexidade social e poderio muito superior ao do Islã e o Renascimento italiano tivesse iniciado uma florescência cultural que acabaria favorecendo a liderança do Ocidente, os muçulmanos conseguiam conter facilmente esses desafios e permaneciam num alto patamar político e econômico. Correspondiam a cerca de um, terço da população do globo, mas estavam tão ampla e estrategicamente situados no Oriente Médio, na Ásia e na África que compunham um microcosmo da história mundial, exprimindo as preocupações da maioria das regiões civilizadas nos primórdios da modernidade. Essa época também foi empolgante e inspiradora para eles; no começo do século XVI surgiram três novos impérios islâmicos: o Otomano, na Ásia Menor, Anatólia, Iraque, Síria e norte da África; o Safávida, no Irã; e o Mongol, no subcontinente indiano. Cada um refletia uma faceta distinta da espiritualidade islâmica. O Império Mogul representava o racionalismo filosófico, tolerante e universalista conhecido como Falsafah; os xás Safávidas transformaram o xiismo, até então restrito a uma pequena elite, na religião de.seu Estado; e os turcos otomanos, que se mantiveram fervorosamente fiéis ao islamismo sunita, criaram uma política baseada na Shariah, a lei sagrada dos muçulmanos.

Esses três impérios constituíram um novo ponto de partida. Eram instituições modernas, governadas sistematicamente, com precisão burocrática e racional. O Estado otomano era então muito mais eficiente e poderoso que qualquer reino europeu. Sob Solimão, o Magnífico (1520-66), alcançou o apogeu. Solimão expandiu-se para o Ocidente, através da Grécia, dos Bálcãs e da Hungria, e seu avanço pela Europa só se deteve com sua tentativa frustrada de tomar Viena, em 1529. No Irã dos Safávidas os xás construíram estradas e caravançarás, racionalizaram a economia e colocaram o país na linha de frente do comércio internacional. Os três impérios desfrutaram uma renovação cultural comparável ao Renascimento italiano. O século XVI foi o grande período da

arquitetura otomana, da pintura Safávida e do Taj Mahal.

No entanto, apesar de modernizadoras, essas sociedades não realizaram nenhuma =dança radical. Não partilhavam o etos revolucionário que se tornaria característico da cultura ocidental setecentista. Expressavam o que o estudioso americano Marshali C. S. Hodgson chamou de "espírito conservador", marca registrada de toda sociedade pré-rnoderna, inclusive da européia.(1) Os impérios constituíram de fato a última grande expressão política do espírito conservador e, sendo também os Estados mais avançados do início da modernidade, representaram sua culminância.(2) Hoje a sociedade conservadora enfrenta problemas. Ou foi efetivamente tomada pelo moderno etos ocidental, ou está passando pela difícil transição do espírito conservador para o moderno. O fundamentalismo é, em grande parte, uma reação a essa penosa transformação. É, pois, importante examinar o espírito conservador em seu ápice, nesses impérios muçulmanos, para poder-mos entender sua atração, sua força e suas inerentes limitações.

Até surgir no Ocidente um novo tipo de civilização (estribado em constante reinvestimento de capital e aprimoramento técnico), que só se firmou no século xix, todas as culturas dependiam economicamente de um excedente da produção agrícola. Ou seja: havia um limite para a expansão e o sucesso de qualquer sociedade essencialmente agrária, pois ela acabaria indo além dos próprios recursos. Havia um limite para a quantidade de capital disponível para investimento. Em geral descartava-se qualquer inovação que demandasse grande dispêndio de capital, pois não se dispunha de meios para recomeçar alguma coisa a partir do zero. Nenhuma cultura, antes da nossa, podia bancar a inovação constante que hoje consideramos normal no Ocidente. Esperamos saber mais que a geração de nossos pais e confiamos no crescente avanço tecnológico de nossas sociedades. Estamos voltados para o futuro; nossos governos e instituições têm de enxergar longe e elaborar planos minuciosos que afetarão a geração seguinte. Nossa sociedade é fruto do pensamento racional sistemático e coerente. É fruto do lagos, que está sempre olhando para a frente, procurando ampliar nossos conhecimentos e nossas áreas de competência e controle do meio ambiente. Mas nenhum pensamento racional conseguiria criar esta sociedade agressivamente inovadora sem uma economia moderna. As sociedades ocidentais podem continuar modificando a infra-estrutura para possibilitar novas invenções, porque, graças ao constante reinvestimento de capital, conseguimos aumentar nossos recursos básicos para que acompanhem nosso progresso tecnológico. Isso não é possível numa economia agrária, na qual as pessoas canalizam suas energias para a preservação do que já conquistaram. Portanto a tendência "conservadora" de uma sociedade pré-moderna não se devia a uma timidez

fundamental, mas representava uma avaliação realista das limitações desse tipo de cultura. A educação, por exemplo, consistia sobretudo em memorização e não estimulava a originalidade. Os estudantes não aprendiam a conceber idéias novas, porque a sociedade em geral não tinha como assimilá-las; tais. noções podiam, portanto, ser socialmente destrutivas e ameaçar uma comunidade. Numa sociedade conservadora a estabilidade e a ordem eram mais importantes que a liberdade de expressão.

Em vez de olhar para o futuro, como modernamente, as sociedades pré-modernas iam buscar inspiração no passado. Em vez de contar com um aprimoramento constante, achavam que a geração seguinte podia facilmente regredir. Em vez de procurar superar suas conquistas, acreditavam que haviam decaído de uma perfeição primordial. Essa suposta Idade do Ouro era apresentada como modelo a governos e indivíduos. Aproximando-se desse passado ideal, uma sociedade realizaria seu potencial. Considerava-se a civilização inerentemente precária. Sabia-se que toda uma sociedade podia mergulhar na barbárie, como ocorrera com a Europa ocidental após a queda do Império Romano, no século v. No início da era moderna o mundo islâmico ainda guardava na memória a lembrança das invasões mongóis do século XII. Ainda se lembrava, com horror, dos massacres, da fuga de populações inteiras, da destruição de uma grande cidade após outra. Bibliotecas e instituições culturais também desapareceram, e, com elas, perderam-se séculos de conhecimentos arduamente adquiridos. Os muçulmanos se recuperaram; os místicos sufistas lideraram um renascimento espiritual que se revelou tão salutar quanto a Cabala luriânica, e os três novos impérios constituem um sinal desse reerguimento. As dinastias otomanas e Safávida tinham raízes no maciço deslocamento da era mongol; originaram-se nos militantes Estados ghazu, governados por um chefe guerreiro e geralmente ligados a uma ordem sofistas, que surgiu na esteira da devastação. O poderio e a beleza desses impérios e de sua cultura equivaliam a uma reafirmação dos valores islâmicos e a uma orgulhosa declaração de que a história muçulmana prosseguia.

Depois dessa catástrofe, porém, o conservadorismo natural da sociedade pré-moderna só podia acentuar-se. Havia mais empenho para recuperar o que se perdera do que para conquistar algo de novo. No islamismo sunita - que compreende a maioria dos muçulmanos e é a religião oficial do Império Otomano, por exemplo, "as portas do ijtihad" ("raciocínio independente") se fecharam.(3) Até então os juristas muçulmanos podiam exercer seu próprio julgamento para resolver questões relativas a teologia e lei para as quais nem o Alcorão nem a tradição explicitavam soluções. No início do período moderno, porém, numa tentativa de preservar uma tradição que havia sido quase destruída,

os sunitas resolveram que não devia mais haver espaço para o pensamento independente. As respostas estavam no lugar de sempre; a Shariah prescrevia a conduta da sociedade, e o ijtihad não era nem necessário, nem desejável. Os muçulmanos deviam imitar (taqlid) o passado. Em vez de buscar novas soluções, deviam submeter-se às normas contidas nos manuais legais. No começo da modernidade a inovação (bidah) em matéria de lei e prática era tão subversiva e perigosa para o islamismo sunita quanto a heresia em matéria de doutrina para o Ocidente cristão.

Seria difícil imaginar uma atitude mais contrária ao espírito desbravador e iconoclasta do Ocidente moderno. A idéia de frear deliberadamente nossa capacidade de raciocinar é inconcebível. Como veremos no próximo capítulo, a cultura moderna só se desenvolveu quando se começou a derrubar esse tipo de barreira. Se a modernidade ocidental é produto do jogos, o espírito conservador do mundo pré-moderno se satisfazia plenamente com o mythos. O pensamento mitológico olha para trás, não para a frente. Volta sua atenção para as origens sagradas, para um acontecimento primordial ou para as bases da vida humana. Em vez de buscar algo novo, o mito se concentra no que é constante. Não nos transmite "novidades", mas nos fala do que sempre foi; tudo que importa já foi realizado e pensado. Vivemos do que disseram nossos ancestrais, principalmente nos textos sagrados que contêm tudo o que precisamos saber. Essa era a espiritualidade do período conservador. O culto, as práticas rituais e as narrativas míticas não só davam aos indivíduos a sensação de que tudo faz sentido - sensação que repercutia em seu inconsciente mais profundo -, como reforçavam a atitude essencial à sobrevivência da economia agrária e de suas inerentes limitações. Como o fiasco de Shabbetai Zevi mostrou tão claramente, o mito não tem de desencadear mudanças concretas. Ele cria uma disposição mental que se adapta e conforma com as coisas como são. Isso era essencial numa sociedade que não podia comportar inovações desenfreadas.

Assim como é difícil - até mesmo impossível - para a sociedade ocidental, que institucionalizou as mudanças, compreender inteiramente o papel da mitologia, assim também é muito difícil -talvez impossível para a espiritualidade conservadora aceitar a dinâmica progressista da cultura moderna. Também é extremamente difícil para os modernistas entenderem pessoas que ainda se orientam por valores míticos tradicionais. No mundo islâmico de hoje alguns muçulmanos se preocupam muito com duas coisas. Primeiro, abominam. o secularismo da sociedade ocidental, que separa a religião da política, a Igreja do Estado. Segundo gostariam de ver suas sociedades governadas de acordo com a Shariah, a lei sagrada do Islã. Isso é terrivelmente desconcertante para quem se criou no espírito moderno e teme, com razão, que o poder clerical freie os

progressos constantes, fundamentais para uma sociedade saudável. Para esse indivíduo a separação entre Igreja e Estado representou uma libertação, e a idéia de uma instituição inquisitorial, fechando as 11 portas do ijtihad", provoca-lhe calafrios. Da mesma forma a idéia de uma lei revelada pela divindade é incompatível com o etos moderno. Os secularistas modernos repudiam a noção de uma lei inalterável, imposta à humanidade por um ser sobre-humano. Consideram a lei um produto do jogos, e não do mythos; a lei é racional e pragmática e deve ser modificada de quando em quando para adequar-se às circunstâncias. No que diz respeito a essas questões cruciais um abismo separa, portanto, o modernista do fundamentalista muçulmano.

Todavia em seu apogeu o Estado regido pela Shariah funcionou perfeitamente - graças ao Império Otomano, que se legitimou em virtude da fidelidade à lei islâmica. Honrava-se o sultão por defender a Shariah. Ele e os governadores das várias províncias tinham seus divãs, as salas de audiência onde se ministrava a justiça, mas os cádis presidiam os tribunais da Shariah (organizados sistematicamente pelos otomanos) e eram vistos como os verdadeiros juízes. Os cádis, os muftis (seus consultores) e os sábios que ensinavam a jurisprudência islâmica (fiqh) nas madrasahs eram funcionários do Império Otomano, tão essenciais ao governo quanto os militares e os administradores. Os habitantes das províncias árabes aceitaram a hegemonia dos turcos porque a autoridade do sultão passava pelos ulemás, os religiosos eruditos escorados na sagrada autoridade da lei islâmica. Os ulemás constituíam, pois, um elo importante entre o soberano e seus súditos, entre Istambul e as províncias distantes. Podiam apresentar queixas ao sultão e até repreendê-lo, se violasse as normas islâmicas. Podiam, portanto, ver o Estado otomano como seu Estado, e em geral os governantes aceitavam as restrições que o clero lhes impunha porque a parceria reforçava sua autoridade.(4) Nunca a Shariah desempenhara nos assuntos de Estado um papel tão destacado como no Império Otomano, cujo sucesso no decorrer do século XVI mostrava que sua fidelidade à lei islâmica realmente o levara ao caminho certo. Os otomanos estavam em sintonia com os princípios fundamentais da existência.

Todas as sociedades conservadoras (como já se observou) voltaram-se para uma Idade do Ouro, que, no caso dos sunitas e do Império Otomano, foi a época do Profeta Maomé (c. 570-632) e dos quatro rashidun (califas "corretamente orientados") que o sucederam. Eles governaram a sociedade de acordo com a lei islâmica. Não houve separação entre a religião e o Estado. Maomé foi, ao mesmo tempo, profeta e chefe político da comunidade. Reza o Alcorão, as escrituras reveladas que ele transmitiu aos árabes no comedem do século VII, que o primeiro dever de um muçulmano consiste em construir uma

sociedade justa.e igualitária, onde os pobres e os fracos sejam tratados com respeito. Isso demanda uma jihad (palavra que se deve traduzir por "luta" ou "esforço", não por "guerra santa", como pensam geralmente os ocidentais) em todas as &entes: espiritual, política, social, pessoal, militar e econômica. Organizando a vida inteira de modo que Deus tenha prioridade e seus planos para a humanidade se concretizem plenamente, os fiéis chegarão a uma integração pessoal e social que lhes permitirá vislumbrar a unidade que é Deus. Isolar um setor da vida e declará-lo fechado para esse "esforço" religioso equivaleria a uma chocante violação do princípio de unificação (tawhid), que vem a ser a virtude cardeal do islamismo. Equivaleria a uma negação do próprio Deus. Portanto, para um muçulmano devoto a política é o que os cristãos chamariam de sacramento. Uma atividade que deve ser sacralizada para se tornar um canal do divino.

A preocupação com a ummah, a comunidade muçulmana, está inscrita nos pilares" (rukn), as cinco práticas essenciais do islamismo, obrigatórias a todos os de votos - sunitas e xiitas. Enquanto os cristãos identificam a ortodoxia com a crença correta, os muçulmanos, corno os judeus, exigem a ortopráxis, a uniformidade da prática religiosa, e considera a crença uma questão secundária. Os cinco “pilares" impõem a todo muçulmano pronunciar a shehadah (uma breve declaração de fé no Deus único e no Profeta Maomé), rezar cinco vezes por dia, pagar um tributo (zakat) para garantir ajusta distribuição de riqueza na comunidade, observar o jejum do Ramadã, lembrando as privações sofridas pelos pobres, e fazer a peregrinação (hali) a Meca, se as circunstâncias lhe permitirem. A saúde política da ummah é fundamental para o zakat e o jejum do Ramadã, mas também está presente na hali, um evento essencialmente comunitário, durante o qual os peregrinos usam uma roupa branca para enfatizar a unidade da ummah e suprimir as diferenças entre ricos e pobres.

O destino da hajj é a Caaba, o santuário em forma de cubo situado no centro de Meca, no Hedjaz. Muito antiga já na época de Maomé, a Caaba talvez fosse dedicada, originalmente, a AI-Lah, o Deus Altíssimo do panteão árabe. Maomé islamizou os antigos ritos da peregrinação anual ao santuário e lhes conferiu um significado monoteísta, e até hoje a hajj proporciona aos muçulmanos uma forte experiência de comunidade. A estrutura da Caaba obedece ao padrão geométrico que, segundo o psicólogo C. G.Jung (1875-1961), possui significado arquetípico. A maioria das cidades antigas tinha em seu centro um santuário que estabelecia a ligação com o sagrado, essencial a sua sobrevivência. Transportava a realidade do mundo divino, primordial e mais poderosa, para as frágeis e inseguras comunidades urbanas. Redondo ou quadrado, conforme descrições de autores clássicos, como Plutarco, Ovídio e

Dioniso de Halicarnasso, reproduzia supostamente a estrutura essencial do universo. Constituía um paradigma da ordem que tirara o cosmo do caos e, viabilizando-o, dera-lhe realidade. Jung descartava a necessidade de escolher entre o quadrado e o círculo; a figura geométrica que representava a ordem cósmica, a base de toda realidade, era, a seu ver, um quadrado inserido num círculo.(5) Os rituais ali realizados lembravam aos fiéis que tinham o dever de trazer a ordem divina a seu mundo de caos e desastres potenciais, submetendo-se às leis e princípios fundamentais do universo a fim de manter viva sua civilização e impedia de incorrer no erro da ilusão. A Caaba de Meca corresponde exatamente a esse arquétipo. Os peregrinos perfazem sete voltas rituais ao redor do cubo de granito, cujos ângulos representam os quatro cantos do mundo, seguindo o curso do Sol ao redor da Terra. Só com sua absoluta submissão existencial (islam) aos ritmos básicos da vida, o muslim (o que se submete) pode viver na comunidade como um autêntico ser humano.

A hajj, que ainda é a suprema experiência religiosa de todo muçulmano que tem condições de fazer a peregrinação, está, pois, profundamente imbuída do espírito conservador. Arraigada no mundo inconsciente do arquétipo mítico, como todos os mythoi verdadeiros, dirige a atenção dos devotos para uma realidade tão fundamental que é impossível ultrapassá-la. Ajuda-os, num nível mais profundo que o cerebral, a aceitar as coisas como são e a não lutar individualmente. Todo trabalho racional da comunidade - na política, na economia, no comércio, nas relações sociais - desenrola-se nesse contexto mítico. Localizada no centro da cidade e, mais tarde, no centro do mundo islâmico, a Caaba confere sentido e perspectiva a essas atividades racionais. O Alcorão também expressa esse etos conservador. Insiste repetidamente que está revelando as leis essenciais da vida humana, e não uma nova verdade. É um "lembrete" de verdades já conhecidas.' Maomé não se considerava o fundador de uma nova religião, mas acreditava que estava transmitindo a religião primordial da humanidade a sua tribo, que nunca havia recebido um profeta e não tinha escrituras em árabe. Desde os tempos de Adão, que o Alcorão apresenta como o primeiro profeta, Deus enviava mensageiros a todos os povos para que os ensinassem a viver.(7) Ao contrário dos animais e das plantas, que são muslims naturais, pois se submetem instintivamente à ordem divina, os homens têm livre-arbítrio e podem optar por desobedecê-la.(8) Quando desrespeitam essas leis básicas da existência, construindo sociedades tirânicas que oprimem os fracos e se recusam a distribuir as riquezas com justiça, suas civilizações desmoronam. O Alcorão nos diz que todos os grandes profetas do passado - Adão, Noé, Moisés, Jesus e muitos outros --repetiram a mesma mensagem divina. Agora o Alcorão a transmite aos árabes, ordenando-lhes que pratiquem a justiça e a igualdade

sociais que os harmonizarão com as leis básicas da existência. Quando se conformam à vontade de Deus, os muçulmanos se sentem sintonizados com a maneira como as coisas deveriam ser. Transgredir a lei de Deus é inatural; é como se um peixe tentasse viver fora da água.

O espantoso sucesso dos otomanos no século XVI devia ser interpretado por seus súditos como a prova de que estavam se submetendo a esses princípios fundamentais. Por isso sua sociedade funcionava tão maravilhosamente. O destaque sem precedentes da Shayiah na política otomana também devia ser enfocado no contexto do espírito conservador. Nessa época os muçulmanos não viam a lei divina como um cerceamento de sua liberdade, mas como uma realização ritual e cultual de um arquétipo mítico que os colocava em contato com o sagrado. A lei islâmica se desenvolveu gradativamente nos séculos seguintes à morte de Maomé. Foi um empreendimento criativo, pois o Alcorão continha poucas leis, e um século após a morte do Profeta os muçulmanos governavam um vasto império, que se estendia do Himalaia aos Pireneus e, como qualquer sociedade, precisava de um complexo sistema legal. Surgiram quatro escolas de jurisprudência islâmica, todas muito semelhantes e consideradas igualmente válidas. A lei baseava-se na pessoa de Maomé, que realizara o ato perfeito de islam ao receber a revelação divina. Coletaram-se relatos de contemporâneos (hadith) sobre seus ensinamentos e sua conduta e ao longo do século IX selecionaram-se os que formariam um registro autêntico de suas máximas e de sua prática religiosa (suna). As escolas de leis reproduziam esse paradigma não metano em seus sistemas legais, de modo que os muçulmanos do mundo inteiro pudessem imitar a maneira como o Profeta falava, comia, lavava-se, amava e cumpria sua devoção. Emulando-o nesses aspectos exteriores, esperavam também adquirir a mesma submissão interior ao divino.(9) No autêntico estilo conservador, pautavam seu comportamento por uma perfeição do passado.

A prática da lei islâmica mitificou as figuras históricas de Maomé, libertando-o do período em que ele viveu e trazendo-o de volta à vida na pessoa de todo muçulmano devoto. Assim também essa repetição cultual tornou a sociedade muçulmana verdadeiramente islâmica em sua aproximação à pessoa de Maomé, que, na perfeita submissão a Deus, foi o primeiro exemplo de como urna criatura humana devia ser. Na época das invasões mongóis, no século XIXI, essa espiritualidade baseada na Shariah já se arraigara em todo o mundo islâmico, sunita e xiita, não porque os califas e os ulemás a impingiram ao povo, mas porque ela proporcionava a homens e mulheres uma experiência do sobrenatural e dava sentido a sua vida. Entretanto essa referência cultual ao passado não aprisionava os muçulmanos numa devoção arcaica a um estilo de

vida do século VII. O Estado otomano era o mais moderno do mundo no século XVI. Extraordinariamente eficiente para a época, criara um novo estilo de burocracia e incentivava uma vibrante vida intelectual. Os otomanos estavam abertos a outras culturas. Admiravam a ciência da navegação ocidental, empolgavam-se com as descobertas dos exploradores e apressava-se a adotar invenções militares do Ocidente, como as armas de fogo.(10) Competia ao ulemá averiguar a adequação dessas novidades ao paradigma maometano da lei islâmica. O estudo da jurisprudência (fiqh) não se restringia a textos antigos, mas tinha uma dimensão de desafio. E nessa data não havia uma incompatibilidade real entre o Islã e o Ocidente. A Europa também estava imbuída do espírito conservador. Os humanistas do Renascimento procuraram renovar sua cultura com um retorno ad fontes. Vimos que uma ruptura total com a religião era virtualmente impossível para os mortais comuns. Apesar das novas invenções, o europeu orientou-se pelo etos conservador até o século XVIII. Só quando a modernidade ocidental substituiu o estilo de vida mítico, voltado para o passado, por um racionalismo voltado para o futuro, alguns muçulmanos começaram a achar a Europa estranha.

Ademais, seria errôneo imaginar a sociedade conservadora como totalmente estática. Ao longo da história muçulmana houve movimentos muito revolucionários de islah ("reforma") e tajdid ("renovação").(11) Um reformador como Ahmad ibn Taymiyyah (1263-1328), de Damasco, por exemplo, recusou-se a aceitar o fechamento das "portas do ijtihad". Ele viveu durante e após as invasões mongóis, quando os muçulmanos tentavam desesperadamente recuperar-se do trauma e reconstruir sua sociedade. Os movimentos de reforma geralmente ocorrem numa época de mudança cultural ou na esteira de um grande desastre político. Nessas ocasiões as velhas respostas já não satisfazem, e os reformadores se valem do ijtihad para questionar o status quo. lbn Taymiyyah queria atualizar a Shariah, de modo que atendesse às verdadeiras necessidades dos fiéis nessas circunstâncias dramaticamente alteradas. Era um revolucionário, mas concebeu um programa essencialmente conservador. Achava que para sobreviver à crise os muçulmanos o e à Suna do Profeta. Queria eliminar os acréscimo dos teólogos e recuperar o básico. Em outras palavras, no desejo de restaurar o arquétipo muçulmano original, rechaçou grande parte da jurisprudência (fiqh) e da filosofia medievais tidas como sagradas. Essas iconoclastia enfureceram o establishment, e lbn Taymiyyah acabou seus dias na prisão. Diz-se que morreu de coração partido, porque seus carcereiros o privaram de papel e tinta. Mas as pessoas comuns o adoravam; percebiam seu interesse por elas e apreciavam suas reformas liberais e radicais.(12) Seus funerais constituíram uma demonstração de aclamação popular. Veremos que

alguns fundamentalistas islâmicos de hoje atuam nessa tradição de islah e tajdid.

Outros muçulmanos exploraram novas idéias e práticas religiosas em movimentos esotéricos que escondiam das massas com receio de não ser compreendidos. No entanto não viam nenhuma incompatibilidade entre sua versão da fé e a versão da maioria. Acreditavam que seus movimentos complementavam os ensinamentos do Alcorão e lhes conferiam nova relevância. As três formas principais de islamismo esotérico eram a disciplina mística do sofismo, o racionalismo do Falsafah e a devoção política do xiismo, que mais adiante examinaremos detalhadamente. Contudo, embora essas formas esotéricas de islamismo parecessem inovadoras e divergentes da devoção predominante, fiel à Shariah, seus adeptos acreditavam que estavam retomando ad fontes. Os expoentes do Falsafah, que tentavam aplicar os princípios da filosofia grega à religião do Alcorão, queriam retomar a fé primordial e universal de verdades eternas, que, estavam convencidos, precedera as diversas religiões históricas. Os sufis acreditavam que seu êxtase místico reproduzia as experiências espirituais do Profeta ao receber o Alcorão; eles também estavam se conformando ao arquétipo maometano. Os xiitas diziam-se os únicos cultivadores da paixão pela justiça social que permeava o Alcorão, mas fora traído pelos muçulmanos corruptos. Os esotéricos não pretendiam ser “original" no sentido atual; todos eram originais no sentido conservador de retornar aos fundamentos que, pensavam, podiam conduzir à perfeição humana.(13)

Um dos dois países muçulmanos que focalizaremos neste livro é o Egito, que o sultão Selim I incorporou ao Império Otomano em 1517, durante uma campanha na Síria, e onde predominava a devoção centrada na Shariah. A grande universidade de al-Azhar, no Cairo, tornou-se o mais importante centro de estudo dali no mundo sunita, mas, nesses séculos de dominação otomana, o Egito perdeu terreno para Istambul e caiu numa relativa obscuridade. Dispomos de pouca informação sobre o país nos primórdios da modernidade. Desde 1250 o governo estava nas mãos dos mamelucos, uma unidade militar de elite composta de escravos circassianos capturados na infância e convertidos ao islamismo. Os janízaros, umas tropas também formadas por escravos, constituíam a espinha dorsal do poderio militar otomano. Em seu apogeu os mamelucos encabeçaram uma sociedade vibrante na Síria e no Egito, que era um dos países mais adiantados do mundo islâmico. Contudo seu império acabou sucumbindo às limitações inerentes da civilização agrária e no final do século XV estava em plena decadência. No Egito, porém, os mamelucos não foram totalmente derrotados. Selim i conquistou o país mediante uma aliança com Khair Bey, o mameluco que governava Alepo. Em função desse acordo Khair Bey se tornou vice-rei quando as tropas otomanas se retiraram.

A princípio os otomanos conseguiram conter os mamelucos, reprimindo duas rebeliões, (14) mas no final do século XVI começaram a exceder os próprios recursos. Uma forte inflação acarretou o declínio da administração, e pouco a pouco, depois de várias revoltas, os chefes, mamelucos (beis) ressurgiram como os verdadeiros governantes do Egito, embora continuassem oficialmente subordinados a Istambul. Formavam um quadro militar de alta patente, capaz de conduzir uma rebelião das tropas mamelucas do exército otomano contra o governador turco e substituí-lo por um de seus pares. Tendo a substituição confirmada pelo sultão, mantiveram-se no controle do país, exceto durante um breve período, no fim do século XVII, em que um janízaros assumiu o poder. Seu governo era instável, porém. O beilicato estava dividido entre duas facções, e havia constante agitação e luta interna.(15) Nessa época turbulenta as principais vítimas eram os egípcios comuns. Durante as revoltas e a violência faccionária eles sofriam confisco de propriedades, tinham suas casas saqueadas e pagavam impostos escorchantes. Não sentiam nenhuma afinidade com seus governantes, estrangeira - turca ou circassianos que não se interessavam realmente por seu bem-estar. Cada vez mais se voltavam para os ulemás, que eram egípcios, representavam a ordem sagrada da Shaliah e se tornaram seus verdadeiros líderes. Quando o conflito entre os beis se intensificou, no século XVIII, os líderes mamelucos acharam necessário recorrer aos ulemás para garantir a aceitação de seu governo pela massa.(16)

Os ulemás eram os mestres, os sábios, os intelectuais da sociedade egípcia. Cada cidade tinha entre uma e sete madrasahs (faculdades para o estudo da lei e da teologia islâmicas), que forneciam professores ao país. Os padrões intelectuais não eram elevados. Quando conquistou o Egito, Selim i levou para Istambul muitos ulemás eminentes e os mais preciosos manuscritos. O Egito se reduziu a uma província atrasada do Império Otomano. Os otomanos não prestigiavam os estudiosos árabes, os egípcios não tinham contato com o exterior, e sua filosofia, sua astronomia, sua medicina, sua ciência, que floresceram sob os mamelucos, decaíram.(17)

Todavia, sendo um importante canal de comunicação entre os governantes e o povo, os ulemás se tornaram extremamente poderosos. Muitos provinham da classe camponesa dos felás e, assim, exerciam considerável influência nas regiões rurais. Nas escolas voltadas para o Alcorão e nas madrasahs, controlavam todo o sistema educacional; e também monopolizavam o sistema legal, sendo os tribunais da Shariah os principais administradores da justiça. Ademais, ocupavam uma importante posição política no divã(18) e, como guardiões da Shariah, podiam liderar uma honesta oposição ao governo. A grande madrasah de al-Azhar era vizinha ao bazar, e muitos ulemás tinham elos

de parentesco com a classe dos comerciantes. Se queriam protestar contra a política do governo, um toque de tambor, no minarete da madrasah, bastava para fechar o bazar e reunir multidões nas ruas. Em 17941, por exemplo, Shaykh al-Sharqawi, reitor da Azhar, marchou à frente de uma turba para protestar contra para depor o governo. Os beis geralmente conseguiam refreá-los, confiscando suas propriedades, e a violência popular não oferecia uma resistência contínua ao exército dos mamelucos.(20) Não obstante a proeminência dos ulemás conferia à sociedade egípcia um caráter distintamente religioso. Só o islamismo proporcionava verdadeira segurança à população egípcia.(21)

Em fins do século XVIII segurança era artigo de luxo no Oriente Médio. Nesse momento o Império Otomano estava desordenado. A magnífica eficiência de seu governo no século XVI cedera lugar à incompetência, sobretudo nas periferias do império. O Ocidente iniciara sua espantosa ascensão ao poder, e os otomanos já não se sentiam capazes de lutar em pé de igualdade com as potências européias. Era difícil reagirem ao desafio do Ocidente, não só porque estavam politicamente fracos, mas também porque a sociedade que despontava na Europa não tinha precedentes na história mundial.(22) Os sultões procuraram adaptar-se às novas circunstâncias, porém não aprofundaram seus esforços. Selim III (governou de 1789 a 1807), por exemplo, via a ameaça ocidental em termos puramente militares. Na década de 1730 houve algumas tentativas malogradas de reformar o exército de acordo com os padrões europeus, mas, quando subiu ao trono, em 1789, Selim abriu várias escolas militares, cujos alunos, orientados por instrutores franceses, aprendiam línguas européias e estudavam matemática, navegação, geografia e história em livros ocidentais.(23) Não bastava, porém, assimilar algumas técnicas militares e algumas noções de ciências modernas para conter a ameaça ocidental, pois os europeus tinham desenvolvido um estilo de vida e de pensamento totalmente novo, de modo que agiam segundo normas muito diferentes. Para enfrentá-los em seu próprio campo os otomanos precisariam elaborar uma cultura inteiramente racional, desmantelar a estrutura islâmica da sociedade e cortar todos os sagrados laços com o passado. Alguns membros da elite poderiam operar essa transição, que na Europa demorara quase trezentos anos, mas como convenceriam as massas, imbuídas do etos conservador, a aceitar e compreender a necessidade de uma mudança tão radical?

Nas margens do império, onde o declínio otomano era mais gritante, a população reagiu à mudança e à inquietação como sempre fizera - em termos religiosos. Na península Arábica Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-92) conseguiu romper com Istambul e estabelecer um Estado independente na região da Arábia central e do Golfo Pérsico. Típico reformador islâmico enfrentou a

crise retomando o Alcorão e a Suna e rejeitando veementemente a jurisprudência, o misticismo e a filosofia medievais. Considerando que os sultões otomanos divergiam desse islamismo original, declarou-os apóstatas, indignos da obediência dos fiéis e merecedores da morte. O Estado desses sultões não estava realmente centrado na Shariah. Abd al-Wahhab tentou criar um enclave de fé pura, baseado na prática da primeira comunidade muçulmana do século VII. Foram uns movimentos agressivos, impostos à população pela força. Algumas de suas técnicas violentas e rejeicionistas seriam usadas por alguns reformadores fundamentalistas do século XX, época de mudanças e inquietação ainda maiores.(24)

O marroquino Ahmad ibn Idris (1 780-1836), reformador sufista, adotou umas posturas muito diferentes, que também tem adeptos nos dias de hoje. Para resolver a desintegração da vida nas províncias periféricas do Império Otomano, propôs educar seus habitantes e torná-los muçulmanos melhores. Viajou muito pelo norte da África e pelo lêmen, dirigindo-se às populações locais em seu próprio dialeto, ensinando-as a realizar o ritual da prece comunitária e procurando fazer com que se envergonhassem de práticas imorais. Esse foi um movimento eminentemente popular. lbn Idris não tinha o menor interesse pelos métodos de al-Wahhab. Achava que a solução estava na educação, e não na força. Matar em nome da religião era evidentemente errado. Outros reformadores adotaram posições semelhantes. Ahmad ai-Tigrani (rn. 18 1 5), na Argélia, Muhammad ibn Abd al-Karim Sameem (m. 1775), em Mediria, e Muhammad ibn Ali ai-Sanusi (m. 1832), na Líbia, levaram a fé diretamente ao povo, passando por cima dos ulemás. Empreenderam uma reforma populista; atacaram o establishment religioso, que consideravam elitista e inacessível, e, ao contrário de Abd al-Wahhab, não estavam preocupados com pureza doutrinal. Para sanar os males sociais um procedimento mais eficaz que a complexa fiqh consistia em reconduzir os devotos ao culto e aos rituais básicos e persuadi-los a viver de acordo com a moral.

Durante séculos os sulistas ensinaram seus discípulos a reproduzir na própria vida o paradigma maometano; também disseram que o caminho para Deus passava pela imaginação criadora e mística: os fiéis tinham o dever de elaborar teofanias individuais, com a ajuda das disciplinas contemplativas do sufismo. No final do século XVIII e começo do XIX esses reformadores, que os estudiosos chamam de “neo-sufistas", deram um passo à frente. Ensinaram os devotos comuns a confiar totalmente na própria intuição; disseram-lhes que não deviam depender dos sábios e dos clérigos doutos. lbn Idris chegou a rejeitar a autoridade de todo sábio e de todo santo muçulmano, à exceção do Profeta. Estava, pois, incentivando os fiéis a valorizar o novo e a abandonar hábitos de

deferência. O objetivo da busca mística não era a união com Deus, mas a identificação profunda com a figura humana de Maomé, que se abrira tão perfeitamente ao divino. Essas atitudes eram incipiente-mente modernas. Embora ainda se voltassem para a persona arquetípica do Profeta, os neo-sufistas desenvolveram, parece, uma fé humanamente orientada e incentivaram seus discípulos a apreciar o novo e o inovador tanto quanto o velho. lbn Idris não teve contato com o Ocidente, nunca menciona a Europa em seus textos e não demonstra conhecimento ou interesse pelas idéias ocidentais. No entanto as disciplinas míticas do islamismo sunita o levaram a adotar alguns dos princípios do Iluminismo europeu.(25)

A mesma coisa aconteceu no Irã, cuja história, nesse período, é mais bem documentada que a do Egito. Quando conquistaram o Irã, no começo do século XVI, os Safávidas fizeram do xiismo a religião oficial do Estado. Até então o xiismo era um movimento esotérico intelectual e místico, e seus adeptos tinham por princípio manter-se à margem da política. Sempre houve importantes (e poucos) centros xiitas no Irã, porém as maiorias de seus membros eram árabes, não persas. O experimento dos Safávidas constituiu, portanto, uma extraordinária inovação. Sunitas e xiitas se diferenciavam no tocante à postura, não à doutrina. A visão da história muçulmana era basicamente otimista entre os sunitas e mais trágica entre os xiitas, para os quais o destino dos descendentes de Maomé se convertera num símbolo da luta cósmica entre o bem e o mal, a justiça e a tirania, com os maus pre valecendo. Enquanto os sunitas transformaram a vida do Profeta em mito, os XII - tas mitificaram a vida de seus descendentes. Para compreender o xiismo - e acontecimentos como as Revoluções Iranianas de 1978-79 têm de examinar sucintamente sua história.

Quando Maomé morreu, em 632, a questão de sua sucessão estava em aberto, e a maioria da ummah elegeu para o califado seu amigo Abu Bakr. Alguns acreditavam, porém, que o Profeta preferiria ter como sucessor Ali ibn Abi Talib, que era seu parente mais próximo (primo e genro), além de seu pupilo. Preterido em várias eleições, Ali finalmente se tornou o quarto califa, em 656. Os xiitas, contudo, não reconhecem os três primeiros califas e o chamam de Primeiro Imame ("líder"). Indubitavelmente piedoso, Ali escreveu a seus dignitários cartas inspiradoras, enfatizando a importância do governo justo. Em 661 foi assassinado por um extremista muçulmano, e tanto sunitas quanto xiitas lamentaram o trágico acontecimento. Seu rival, Muawiyyah, assumiu o califado e fundou a dinastia dos Omíadas, com sede em Damasco. Hasan, o primogênito de Ali, a quem os xiitas chama de Segundo lmame, abandonou a política e em 669 morreu em Medina. Quando o califa Muawiyyah faleceu, em 680, ocorreram em Kufa, no Iraque, grandes manifestações favoráveis a Husain, o

segundo filho de Ali. A fim de evitar represálias por parte dos Omíadas, Husain se refugiou em Meca, mas o novo califa Omíadas, Yazid, enviou emissários para assassiná-lo, profanando, assim, a cidade santa. Considerando a necessidade de posicionar-se contra esse governante injusto e ímpio, Husain, o Terceiro Imame dos xiitas, partiu para Kufa, com um pequeno grupo de cinqüenta seguidores, que levaram suas esposas e Mos. Acreditava que o pungente espetáculo da família do Profeta marchando em oposição à tirania reconduziria a ummah a uma prática mais autêntica do islamismo. Mas durante o jejum sagrado do Ashura, o décimo dia do mês de Muharram, tropas dos Omíadas cercaram e massacraram o pequeno exército de Husain na planície de Kerbala, arredores de Kufa. Husain foi o último a morrer, segurando nos braços seu filho, ainda bebê. (26)

A tragédia de Kerbala teria seu próprio culto e se tornaria um mito, um fato intemporal na vida de todo xiita. Yazid se converteu num emblema da tirania e da injustiça; no século x os xiitas comemoravam anualmente o martírio de Husain no jejum do Ashura, quando choravam, espancavam-se e declaravam sua eterna oposição à corrupção da política muçulmana. Poetas escreveram elegias em homenagem aos mártires, Ali e Husain. Assim os xiitas criaram uma devoção de protesto, centrada no mythos de Kerbala. O culto mantinha vivo um apaixonado anseio de justiça social que está no âmago da visão xiita. Quando marcham em procissão solene durante os rituais do Ashura, os xiitas proclamam sua determinação de seguir Husain e até mesmo morrer na luta contra a tirania. (27).

Demorou algum tempo para surgirem o mito e o culto. Nos primeiros anos posteriores a Kerbala, o filho de Husain, Ali, que conseguira sobreviver ao massacre, e seu filho Muhammad (chamados, respectivamente, de Quarto e Quinto Imames) instalaram-se em Medina e não participaram da vida política. Entrementes Ali, o Primeiro Imame, se transformara num símbolo de retidão para muita gente insatisfeita com o governo dos Omíadas. Quando finalmente derrubou os Omíadas, em 750, e fundou sua própria dinastia (750-1260), a facção dos Abássidas se declarou pertencente ao Shiah-i Ali (Partido de Ali). O Shiah [xiismo] também estava associado com especulações mais fantasiosas, que a maioria dos muçulmanos considerava "extremas" (ghuluww). No Iraque os muçulmanos haviam tido contato com um mundo religioso mais antigo e mais complexo, e alguns sofreram influências da mitologia cristã, judaica ou zoroástrica. Em alguns círculos xiitas Ali era venerado como uma encarnação do divino, semelhante a Jesus; os xiitas rebeldes acreditavam que seus líderes não tinham morrido, mas estavam escondidas (ou "na ocultação") para voltar um dia e conduzi-los à vitória. Outros se encantavam com a idéia do Espírito Santo

incorporando-se num ser humano e concedendo-lhe sabedoria divina.(28). Todos esses mitos, modificados, seriam importantes para a visão esotérica do Shiah.

O culto a Husain transformou uma tragédia histórica num mito crucial para a visão religiosa dos xiitas. Dirigiu a atenção dos devotos para uma luta incessante, mas invisível entre o Bem e o Mal, travada no centro da existência humana; os rituais liberaram Husain das circunstâncias específicas de sua época e o converteram numa presença viva, assim como num símbolo de uma verdade profunda. Entretanto a mitologia do xiismo não tinha aplicação prática no mundo real. Mesmo quando governantes xiitas como os Abássidas tomaram o poder, as duras realidades da política os impediram de governar em consonância com esses ideais elevados. Os califas Abássidas tiveram grande sucesso no plano material, mas 1090 após sua ascensão abandonaram o radicalismo xiita e se tornaram sunitas comuns. Não se mostravam mais justos que os Omíadas, porém os verdadeiros xiitas nada podiam fazer, pois toda rebelião era violentamente reprimida. O próprio mito de Husain parecia sugerir que qualquer tentativa de oposição a um governante tirânico estava fadada ao fracasso, por mais devota e sequiosa de justiça que fosse.

Jafar as-Sadiq (m. 765), o Sexto Imame xiita, entendeu isso e abandonou a luta armada. Declarou que, embora fosse o único líder legítimo da ummah, já que descendia do Profeta, tinha como verdadeira missão orientar os fiéis na interpretação mística das escrituras, e não envolvê-los num conflito inútil. Acreditava que todo imame da linhagem de Ali era o líder espiritual de sua geração. Designado por seu predecessor, que lhe transmitira um conhecimento secreto (ilm) da verdade divina, o imame era, portanto, um guia espiritual infalível e um juiz perfeito. Assim, os xiitas abjuraram a política e se converteram numa seita mística, cultivando técnicas de meditação que os levariam a intuir uma sabedoria secreta (batin) subjacente a cada palavra do Alcorão. Insatisfeitos com o significado literal das escrituras usavam-nas como base para novas percepções. Seu simbolismo do imame divinamente inspirado refletia sua sensação de uma presença sagrada, imanente e inacessível num mundo turbulento e perigoso. Temendo que as massas interpretassem erroneamente sua doutrina, guardaram para si mesmos suas opiniões espirituais e políticas. A mitologia do imanto, desenvolvida por jafar as-Sadiq, ia além do sentido literal e factual das escrituras e da história para contemplar a realidade constante e primordial do Invisível (al-ghayb). Enquanto os leigos viam apenas um homem em Jafar as-Sadiq, os xiitas contemplativos discerniam nele algo de divino.(29)

O imame também simbolizava a extrema dificuldade de encarnar a vontade de Deus nas falhas e trágicas condições do cotidiano. Jafar as-Sadiq

separou a religião da política, confinando a fé ao âmbito pessoal e privado. Com isso visava a proteger a religião e assegurar sua sobrevivência num mundo que parecia essencialmente hostil a ela. Essa tática de secularização deveu-se a um impulso profundamente espiritual. Os xiitas sabiam que misturar religião e política podia ser perigoso. Um século depois isso se evidenciou de maneira trágica. Em 836 os Abássidas instalaram sua capital em Samarra, situada cerca de dez quilômetros ao sul de Bagdá. Nessa época seu poder estava se esfacelando e, embora o califa ainda fosse nominalmente o governante de todo o mundo muçulmano, a verdadeira autoridade encontrava-se nas mãos dos emires e chefes locais do extenso império. Os Abássidas achavam que nesse período turbulento não podiam deixar os imames, descendentes do Profeta, agirem livremente, e, em 848, o califa al-Mutawakkil transferiu Ali al-Hadi, o Décimo Imame, de Mediria para Samarra em regime de prisão domiciliar. Ali e seu filho Hasan al-Askari, o Undécimo Imame, só podiam comunicar-se com os xiitas através de um agente (wakil), que morava em al-Karkh, o bairro mercantil de Bagdá, exercendo uma profissão para desviar a atenção das autoridades.(30)

Em 874 o Undécimo Imame morreu, provavelmente envenenado por ordem do califa. Fora mantido em tal reclusão que os xiitas pouco sabiam sobre ele. Teria um filho? Se não deixara herdeiro, o que aconteceria com a sucessão? A linhagem chegara ao fim? Em caso afirmativo, isso significava que os xiitas ficariam sem orientação mística? As especulações se multiplicavam, porém a teoria mais popular rezava que Hasan al-Askari tivera um filho, Abu al-Qasim Muhammad, o Duodécimo Imame, que se escondera para não morrer. Era uma solução atraente, pois sugeria que nada mudara. Os dois últimos imames haviam sido virtualmente inacessíveis. Agora o Imame Escondido continuaria em contato com o povo através de seu wakil, Uthman al-Amri, a quem caberia ministrar conselhos espirituais, recolher o zakat, interpretar as escrituras e julgar conforme a lei. Tal solução tinha, porém, duração limitada. Anos depois, quando não havia possibilidade de o Duodécimo Imame ainda estar vivo, os xiitas novamente se inquietaram, até que em 934 o agente Ali ibn Muhammad as-Samarri lhes transmitiu uma mensagem do Imame Escondido. Ele não morrera, mas fora miraculosamente escondido por Deus; voltaria pouco antes do juízo Final para inaugurar um reinado de justiça. Ainda era o guia infalível dos xiitas e o único governante legítimo da ummah, só que não poderia mais se comunicar com os fiéis nem mesmo através de agentes. Seu retorno demoraria. Os devotos sós o veriam de novo "depois que transcorresse muito tempo e a tirania se disseminasse pela Terra".(31)

O mito da "ocultação" do Imame não tem explicação racional. Só faz sentido num contexto de misticismo e prática ritual. Se entendermos a história

como lagos, algo que deve ser interpretado literalmente como uma afirmação de fato, desencadeamos todo tipo de pergunta. Para onde foi o Imame? Estava na Terra ou em algum local intermediário? Que espécie de vida levava? Envelhecia mais e mais? Como podia orientar os fiéis, se não os via nem ouvia? Essas perguntas pareceriam obtusas aos olhos de um xiita envolvido no disciplinado cultivo do batin, ou sentido secreto das escrituras, que ultrapassa a razão e se relaciona com as faculdades mais intuitivas da mente. Os xiitas não interpretavam literalmente suas escrituras e doutrinas. Toda a sua espiritualidade consistia numa busca simbólica do Invisível (al-ghayb) subjacente ao fluxo dos acontecimentos exteriores (zahir). Os xiitas veneravam uns Deus invisíveis, inescrutáveis; procuravam um significado oculto no Alcorão; participavam de uma luta incessante, mas imperceptível por justiça; ansiavam por um Imame Escondido e cultivavam uma versão esotérica do islamismo que o mundo não podia conhecer.(32) Só nesse contexto de intensa vida contemplativa a Ocultação fazia sentido. O Imame Escondido se converteu num mito; retira-do da história normal, livrou-se das limitações de espaço e tempo e, paradoxalmente, tornou-se uma presença mais forte entre os xiitas do que quando vivia em Medina ou Samarra. A Ocultação é um mito que traduz nossa idéia do sagrado como evasivo e ausente. O sagrado está presente no mundo, porém não é do mundo; a sabedoria divina é inseparável da humanidade (pois só podemos perceber as coisas, Deus inclusive, a partir de uma perspectiva humana), mas nos leva além das percepções dos indivíduos comuns. Como todo mito - e ao contrário de um fato evidente ou passível de demonstração lógica -, a Ocultação não era compreensível para a razão discursiva. No entanto exprimia uma verdade na experiência religiosa da humanidade.

Como toda espiritualidade esotérica, o xiismo era, nessa época, exclusivo de uma elite. Tendia a atrair os muçulmanos intelectualmente mais ousados, com vocação para a contemplação mística. Ademais, sustentava uma visão política diferente. Seu misticismo expressava um descontentamento divino, ao passo que a espiritualidade da Suna ajudava os sunitas a aceitar a realidade da vida e a conformar-se às normas arquetípica. As tradições mais antigas que surgiram pouco depois do anúncio da doutrina da Ocultação revelam a frustração e o sentimento de impotência de muitos de seus adeptos no século X.(33) Chamou-se essa época de “o século xiita", porque entre os chefes locais do Império Islâmico, que efetivamente exerciam o poder em determinada região, havia numerosos simpatizantes do xiismo, mas na verdade isso não mudava muita coisa. Para a maioria a vida ainda era injusta, apesar dos ensinamentos do Alcorão. Todos os imames tinham sido vítimas de governantes que os devotos consideravam corruptos e ilegítimos: segundo a tradição, todos os sucessores de

Husain foram envenenados pelos califas Omíadas e Abássidas. Em seu desejo de uma ordem social mais justa e benevolente, os xiitas criaram uma escatologia centrada na derradeira aparição (zuhur) do Imame Escondido, que retomaria no fim dos tempos para lutar com as forças do mal e inaugurar uma era de justiça e paz, antes do juízo Final. Mas isso não significa que abandonaram o etos conservador e se voltaram para o futuro. Estavam tão imbuídos do ideal arquetípico, da maneira como as coisas deviam ser, que achavam intolerável a vida política. O Imame Escondido não traria nada de novo ao mundo; apenas corrigiria a história humana para que os assuntos humanos finalmente se conformassem aos princípios fundamentais da existência. Da mesma forma sua “aparição" apenas manifestaria, num sentido profundo, sua presença constante na vida dos fiéis; o Imame Escondido simboliza a luz evasiva de Deus num mundo escuro e tirânico, a única fonte de esperança.

A Ocultação completou a mitificação da história xiita, iniciada quando o Sexto Imame renunciou ao ativismo político e separou a religião da política. O mito não fornece um plano de ação política, mas proporciona aos fiéis um modo de ver sua sociedade e desenvolver sua vida interior. O mito da Ocultação despolitizou o xiismo de uma vez por todas. Era absurdo o devoto assumirem riscos inúteis lançando-se contra o poderio dos governantes temporais. A imagem do Imame, um líder político justo que não podia estar no mundo, mas tinha de esconder-se, expressava a alienação social dos xiitas. Nessa nova perspectiva todo governo era necessariamente ilegítimo, porque usurpava as prerrogativas do Imame Escondido, o verdadeiro Senhor dos Tempos. Portanto, não se podia esperar nada dos governantes terrenos, embora se devesse cooperar com o sistema por uma questão de sobrevivência. Os xiitas levariam urna vida espiritual, aguardando uma justiça que voltaria à Terra no juízo Final, "depois que transcorresse muito tempo". Aceitariam unicamente a autoridade de seus ulemás, que substituíram os antigos "agentes" dos imames. Graças a seus conhecimentos, sua espiritualidade e seu domínio da lei divina, os ulemás passaram a representar o Imame Escondido, em cujo nome falavam. No entanto não podiam ocupar cargos políticos, já que todos os governos eram ilegítimos. (34)

Assim, os xiitas aprovaram tacitamente uma completa secularização da política que parecia violar os cruciais princípios islâmicos da tawhid, que proibia a separação entre Estado e religião. Contudo a mitologia dessa secularização teve origem numa percepção religiosa. A lenda dos imames assassinados, envenenados, encarcerados, exilados pelos califas representava a incompatibilidade básica entre a religião e a política. A política pertence à esfera dos jogos; deve ser previdente, pragmática, maleável, capaz de planejar e

organizar a sociedade em termos racionais. Tem de equilibrar as exigências absolutas da religião com a dura realidade da vida na Terra. A sociedade pré-moderna, agrária, estribava-se numa desigualdade fundamental; dependia do trabalho dos camponeses, que não podiam partilhar os frutos da civilização. As grandes religiões confessionais da Era Axial (c. 700-200 a.C.) preocuparam-se com esse dilema e tentaram enfrentá-lo. Onde os recursos eram insuficientes e a falta de tecnologia e comunicações dificultava mais a imposição da autoridade, a política se tornou mais brutal e agressivamente prática. Era, pois, extremamente difícil para qualquer governo atuar em consonância com o ideal islâmico ou tolerar a existência de um imame, uma encarnação da sabedoria divina, que evidenciava suas falhas. Os líderes religiosos podiam admoestar, criticar e protestar contra abusos flagrantes, porém o sagrado tinha de ser tragicamente marginalizado ou restrito, os califas trancafiando os imames na fortaleza Askari, em Samarra. Mas havia nobreza na devoção dos xiitas a um ideal que precisava manter-se vivo, ainda que, como o Imame, permanecesse escondido e momentaneamente incapacitado de influir num mundo tirânico e corrupto.

Apesar de ter se transformado numa religião mitológica, o xiismo não era irracional. Na verdade tornou-se mais racional e intelectual que a Suna. Atraía os mutazilitas, teólogos sunitas que tentavam racionalizar as doutrinas do Alcorão. Paradoxalmente a doutrina irracional da Ocultação deixava os ulemás xiitas mais livres que os ulemás sunitas para exercitar a razão no mundo pragmático dos negócios. Como o Imame Escondido já não era acessível, eles tinham de contar com suas próprias faculdades intelectuais. Assim, as "portas do ijtihad" nunca se fecharam para eles como para os sunitas.(35) Os xiitas se sentiram mentalmente tolhidos quando seu Imame desapareceu, mas no século XIII seus clérigos eminentes e doutos receberam a designação de mujtahid, ou aquele que é considerado capaz de exercer o ijtihad.

O racionalismo xiita diferia, porém, de nosso secularizado racionalismo ocidental. Os xiitas eram com freqüência pensadores críticos. Por exemplo: Muhammad al-Mufid e Muhammad al-Tusi, eruditos do século XI, preocupavam-se com a autenticidade de alguns relatos hadith sobre o Profeta e seus companheiros. Achavam que, em vez de citar uma dessas tradições duvidosas para reforçar suas doutrinas, os clérigos deviam usar a razão e a lógica. Contudo seus argumentos não convenceriam um céptico moderno. Tusi, por exemplo, "provou" a doutrina do imame deduzindo que, como Deus é bom e deseja nossa salvação, é razoável acreditar que nos enviará um guia infalível. Homens e mulheres podem compreender a necessidade da justiça social, porém uma sanção divina torna esse imperativo mais urgente. Entretanto nem mesmo Tusi conseguiu encontrar um argumento racional para a Ocultação.(36) O que

absolutamente não incomodava os xiitas. Mythos e jogos, razão e revelação não se opunham: só eram distintos e complementares. Enquanto nós, ocidentais modernos, descartamos a mitologia e o misticismo como fonte de verdade e confiamos unicamente na razão, um pensador como Tusi considerava válidos e necessários os dois modos de pensar. Ele procurou mostrar que doutrinas que faziam sentido durante sua meditação mística também eram razoáveis num contexto islâmico. As técnicas introspectivas de contemplação proporcionavam percepções verdadeiras em seu próprio âmbito, mas impossíveis de provar-se logicamente, como uma equação matemática produzida pelos jogos.

No final do século XV, como vimos, os árabes constituíam a maioria dos xiitas, que eram particularmente fortes no Iraque, sobretudo em Najaf e Kerbala, cidades santuários delicadas aos imames Ali e Husain. No Irã predominava o islamismo sunita, apesar de que cidades como Qum, Rayy, Kashan e Khurasan abrigavam números significativos de xiitas. Assim, alguns iranianos exultaram com a chegada do jovem xá Ismail, líder da ordem Safávida dos sufistas, que conquistou Tabriz em 1501, subjugou o restante do país na década seguinte e proclamou o xiismo religião oficial do novo império. Ismail se dizia descendente do Sétimo Imame, o que, pensava, lhe conferia uma legitimidade que outros governantes muçulmanos não tinham.(37)

Tratava-se, obviamente, de uma ruptura com a tradição xiita. A maioria dos xiitas, conhecidos como "dozistas" (por venerar os doze imames), achavam que, na ausência do Imame Escondido, nenhum governo podia ser legítimo.(38) Sendo assim, como podia haver um "xiismo estatal"? Ismail, que mal conhecia a ortodoxia "dozista", não se abalou. A ordem Safávida, fraternidade mística fundada na esteira das invasões mongóis, fora sufista na origem, mas absorvera muitas das idéias "extremas" (ghuluww) do velho xiismo. O jovem xá acreditava que o imame Ali era divino e que o messias xiita logo voltaria para inaugurar a Idade do Ouro. Talvez se apresentasse a seus discípulos como o Imame Escondido que saíra do esconderijo. A ordem Safávida era um grupo marginal, populista e revolucionário, muito distante dos círculos sofisticados do esoterismo xiita.(39) Ismail não hesitou em instituir um Estado xiita e, ao invés de tentar estabelecer uma convivência civilizada com a maioria sunita, como os xiitas vinham fazendo desde a época de Jafar as-Sadiq, opôs-se fanaticamente a Suna. Tanto no Império Otomano quanto no Safávida surgiu uma nova intolerância sectária semelhante às rixas entre católicos e protestantes europeus, mais ou menos na mesma época. Em séculos recentes houve uma détente entre sunitas e xiitas. Mas no início do século XVI os otomanos estavam decididos a marginalizar os xiita em seus domínios, e, quando assumiu o trono, Ismail também decidiu banir a Suna do Irã.(40)

Os Safávidas não demoraram muito para descobrir que a ideologia messiânica "extremista" que tão bem lhes servira na oposição já não lhes convinha no poder. Disposto a eliminar a velha teologia ghuluww, o xá Abbas I (1 588-1629) demitiu os "extremistas" de sua burocracia e importou ulemás xiitas da Arábia para promover a ortodoxia "dozista". Construiu madrasahs para eles em Isfahan, sua nova capital, e em Hilla, dotou-os com propriedades (awqaf) e ofereceu-lhes generoso presente. Essencial na época - como imigrantes recentes, os ulemás dependiam totalmente do xá -, essa proteção acabou por alterar a natureza da seita. Os estudiosos xiitas sempre foram um grupo minoritário. Estudavam e debatiam em suas casas e nunca tiveram madrasahs próprias. Agora o xiismo fazia parte do establishment. Isfahan se tornou seu centro escolástico oficial.(41) Seus adeptos sempre mantiveram distância do poder, mas agora os ulemás assumiram o sistema educacional e legal, bem como os deveres religiosos do governo. A burocracia administrativa compunha-se de iranianos ainda leais à Suna, que por isso mesmo se viram encarregados das tarefas mais seculares. Consumou-se, assim, uma cisão entre as esferas secular e religiosa do governo iraniano.(42)

Entretanto, os ulemás não deixaram de desconfiar do Estado Safávida; continuaram recusando cargos oficiais e preferiam a classificação de súditos. Detinham uma posição muito diferente da dos ulemás otomanos, porém potencialmente mais poderosa. Graças à generosidade e à proteção dos xás, conquistaram a independência financeira, imunizando-se contra as ameaças de corte de subsídios ou confisco de bens com que os otomanos e seus sucessores sempre controlaram os ulemás.(43) Com a expansão do xiismo entre a população iraniana, também lucraram com o fato de que eram eles, e não os xás, os únicos porta-vozes autênticos do Imame Escondido. Os primeiros Safávidas tinham, porém, força bastante para contê-los, e o clero só prevaleceu quando a população iraniana se converteu maciçamente ao xiismo, no século XVIII.

Mas o poder corrompe. À medida que se ambientavam no império dos Safávidas, os ulemás também se tornavam mais autoritários e até mesmo intolerantes. Alguns dos aspectos mais atraentes do xiismo desapareceram. Muhammad Baqir Majlisi (m. 1700), um dos ulemás mais poderosos e influentes de todos os tempos, personifica essa nova linha dura. Durante séculos os xiitas foram incentivados a inovar sua abordagem das escrituras. Majlisi, contudo, era visceralmente hostil à espiritualidade mística e à especulação filosófica, que sempre constituíram o esteio do velho xiismo esotérico. Deu início a uma implacável perseguição aos sufistas que ainda viviam no Irã e tentou abolir em Isfahan o ensino do racionalismo filosófico conhecido como Falsafah e da filosofia mística. Assim introduziu no xiismo iraniano uma profunda

desconfiança do misticismo e da filosofia que persiste até hoje. Os eruditos xiitas eram instados a concentrar-se fiqh, a jurisprudência islâmica, e não no estudo esotérico do Alcorão.

Majlisi também alterou o significado das procissões rituais dedicadas ao martírio de husain.(44) Agora camelos envoltos em panos verdes transportavam mulheres e crianças chorosas, que representavam a família do imame; soldados disparavam os rifles para o alto; esquifes simbolizavam o imame e seus companheiros martirizados; o governador, os notáveis locais e multidões de homens que soluçavam e se cortavam com facas acompanhavam os caixões.(45) Em encontros especiais, chamados rawda-khani ("recitais do Rawdat"), o povo chorava e gritava, enquanto se recitava o Rawdat ash-Shuhada, uma versão altamente emocional da história de Kerbala, escrita pelo xiita iraquiano Waiz Kashift (m. 1504). Os rituais sempre tiveram um potencial revolucionário, demonstrando a disposição popular de lutar contra a tirania até a morte. Agora, porém, no lugar de estimular as massas a ver Husain como um exemplo, Majlisi e o clero as ensinavam a ver o imame como um padroeiro capaz de garantir-lhes o ingresso no paraíso, desde que manifestassem devoção a ele, lamentando sua morte. Agora os rituais endossavam o status quo, incitando o povo a bajular os poderosos e cuidar apenas dos próprios interesses.' Isso enfraqueceu e degradou o velho ideal xiita; e também expurgou o etos conservador. Em vez de ajudar os fiéis a afinar-se com as leis e os ritmos básicos da existência, o culto simplesmente visava a mantê-los na linha. Todo esse processo mostra, de maneira muito diferente, como o poder político podia ser destrutivo para religião.

Um dos principais alvos de Majlisi era a escola de filosofia mística criada em Isfahan por Mir Dimad (m. 163 1) e seu discípulo, Mulla Sadra (m. 1640), um pensador que teria profunda influência sobre as futuras gerações de iranianos.(47) Ambos se opunham ferrenhamente à nova intransigência de alguns ulemás, considerando-a uma total perversão do xiismo e da própria religião. No passado, quando vasculhavam as escrituras em busca de significados ocultos, os xiitas implicitamente admitiam que a verdade divina era ilimitável, que sempre havia possibilidade de novas percepções e que nenhuma interpretação isolada do Alcorão seria suficiente. Para Mir Dimad e Mulla Sadra o verdadeiro conhecimento nunca poderia se resumir a uma questão de conformidade intelectual. Nenhum sábio, nenhuma autoridade religiosa, por mais ilustre que fosse, poderia reclamar para si o monopólio da verdade.

Eles também expressavam claramente a convicção conservadora de que a mitologia e a razão eram essenciais para uma vida plena: ambas empobreciam, se não se complementassem. Mir Dimad era naturalista e teólogo. Mulla Sadra

criticava os ulemás, por menosprezarem a intuição mística, e os sufistas, por depreciarem a importância do pensamento racional. O verdadeiro filósofo tinha de ser tão racional quanto Aristóteles, mas devia ultrapassá-lo, chegando a uma apreensão extática e imaginativa da verdade. Ambos enfatizavam o papel do inconsciente, que descreviam como uma zona intermediária entre o campo das percepções sensoriais e o das abstrações intelectuais. Antes os filósofos sufistas chamavam essa região psíquica de alam al-mithal, o mundo de imagens puras. Visões provenientes do que chamaríamos de subconsciente alcançavam o nível consciente da mente nos sonhos e nas imagens hipnagógicas, mas também podiam ser acossadas mediante alguns exercícios e disciplinas intuitivas dos místicos. Mir Dimad e Mulla Sadra diziam que essas visões não eram apenas fantasias subjetivas, porém tinham uma realidade objetiva, ainda que não se prestassem à análise lógica.(48) Em lugar de descartá-las como "imaginárias" e, portanto, irreais, como faria um racionalista moderno, devemos atentar para essa dimensão de nossa existência. Embora se situe num nível profundo demais para uma formulação consciente, ela afeta enormemente nosso comportamento e nossas percepções. Nossos sonhos são reais, dizem-nos alguma coisa, levam-nos a experimentar o imaginário. A mitologia consistiu numa tentativa de organizar as experiências do inconsciente em imagens que capacitavam homens e mulheres a relacionar-se com essas regiões fundamentais de seu ser. Hoje recorremos à psicanálise para chegar a uma percepção semelhante do inconsciente. A escola mística de Isfahan, fundada por Mir Dimad e Mulla Sadra, insistia em que a verdade não é apenas o que se percebe de forma lógica, pública e legal, mas possui uma dimensão interior que a consciência não consegue apreender.

Tais idéias os malquistaram com o novo xiismo linha-dura de alguns ulemás, que expulsaram Mulla Sadra de Isfahan. Durante dez anos ele viveu numa pequena aldeia, próxima a Qum. Nesse período de solidão, percebeu que, apesar de sua devoção à filosofia mística, sua abordagem da religião ainda era excessivamente cerebral. O estudo da jurisprudência (fiqh) ou da teologia extrínseca só pode fornecer informações acerca da religião; não pode proporcionar o esclarecimento e a transformação pessoal que constituem o supremo objetivo da busca religiosa. Só quando Mulla Sadra começou a praticar seriamente as técnicas místicas de concentração e desceu às profundezas do alam al-mithal, seu coração "incendiou-se"; "a luz do mundo divino brilhou sobre mim [...] e consegui desvendar mistérios que não havia compreendido", explicou depois em sua grande obra, al-Asfaral-Arbaah(49) (As quatro viagens da alma).

Suas experiências místicas o convenceram de que os seres humanos

podiam alcançar a perfeição neste mundo. Todavia, fiei ao etos conservador, Sadra imaginava a perfeição não como uma evolução para um estágio mais elevado, e sim como um retorno à visão pura, original, de Abraão e dos outros profetas. Imaginava também como um retorno a Deus, Fonte de toda existência. Mas nem por isso renunciou ao mundo. Em As quatro viagens da alma descreve a viagem mística de um carismático líder político. Primeiro, o líder deve ir do homem a Deus. Depois percorre as esferas divinas, contemplando cada um dos atributos de Deus, até que chega a uma noção intuitiva de sua indissolúvel unidade. Perscrutando a face divina, ele se transforma e tem uma nova percepção do verdadeiro significado do monoteísmo e uma intuição semelhante à dos imames. Em sua terceira viagem, volta ao mundo dos homens e constata que agora o vê de modo muito diferente. Sua quarta e última missão consistem em pregar a palavra de Deus e encontrar novas formas de instituir a lei divina e reorganizar a sociedade de acordo com a vontade divina.(50) Essa visão relacionava a perfeição da sociedade com o simultâneo desenvolvimento espiritual. Sem um embasamento místico e religioso seria impossível estabelecer a justiça e a eqüidade aqui na Terra. Sadra uniu política e espiritualidade, dissociadas pelo xiismo "dozista", por achar que os esforços racionais, essenciais para a transformação da sociedade no plano mundano, era inseparável do contexto mítico e místico que lhe dava sentido.'Propôs, assim, um modelo de liderança xiita que produziria forte impacto sobre a política iraniana da atualidade.

Na visão de Mulla Sadra, o líder político místico teria uma intuição divina, mas isso não significava que poderia obrigar os outros a acatarem suas opiniões e sua prática religiosa. Se agisse dessa forma, negaria a essência da verdade religiosa. Opositor ferrenho do crescente poder dos ulemás, Sadra se escandalizou sobretudo com uma idéia que estava ganhando terreno no Irã do século XVII. Nessa época alguns ulemás acreditavam que a maioria dos muçulmanos não tinha condições de interpretar os fundamentos (usul) da fé; sendo os ulemás os únicos porta-vozes oficiais do Imame Escondido, os fiéis deviam escolher um mujtahid, considerado capaz de exercer o ijtihad ("raciocínio independente"), e conduzir-se em consonância com seus ditames legais. Sadra ficou horrorizado com essa idéia, cujos apresentadores passaram a ser chamado de usulitas.(51) A seu ver qualquer religião baseada numa imitação tão servil (taqlid) estava inerentemente "poluída".(52) Todos os xiitas eram capazes de compreender as tradições (akhbar) dos profetas e dos imames, bem como de encontrar sozinhos soluções fundamentadas na razão e nas percepções espirituais que resultavam da oração e do ritual.

Ao longo do século XVII o conflito entre os usulitas e seus opositores se

intensificou. O poderio dos Safávidas começava a declinar, e a sociedade começava a fragmentar-se. Os iranianos achavam que só os ulemás conseguiriam restabelecer a ordem, mas divergiam quanto à natureza de sua autoridade. A maioria era contrária aos usulitas e seguia os chamados akhbaritas, que se atinham à tradição. Os akhbaritas condenavam o exercício do ijtihad e preconizavam uma interpretação estritamente literal do Alcorão e da Suna. Diziam que todas as decisões legais deviam apoiar-se em afirmações explícitas do Alcorão, do Profeta ou dos imames. Na falta de tais afirmações, o jurista muçulmano devia submeter o caso às cortes seculares, e não confiar no próprio juízo.(53) Os usulitas queriam maior flexibilidade. Argumentavam que os juristas podiam utilizar a razão para tomar uma decisão válida, baseada nos princípios legais sacramentados pela tradição islâmica. Pensavam que os akhbaritas haveriam de emaranhar-se no passado de tal modo que acabariam impossibilitando a jurisprudência islâmica de enfrentar novos desafios. Na ausência do Imame Escondido, diziam, nenhum jurista podia rei a última palavra e nenhum precedente podia ser obrigatório. Chegaram até a afirmar que os fiéis deviam sempre seguir os ditames de um mujtahid vivo, e não de uma autoridade reverenciada do passado. Ambos os lados tentavam manter-se fiéis ao espírito conservador numa época de instabilidade social e política e preocupavam-se principalmente com a lei divina. Não se referiam a conformidade intelectual; somente em questões de conduta ou de prática religiosa os devotos deviam submeter-se ou a uma leitura literal das escrituras, ou aos ditames de um mujtahid. Mas ambos perderam alguma coisa. Os akhbaritas confundiram os imperativos divinos primordial, simbolizados pela lei, com as tradições históricas do passado; tornaram-se liberalistas e afastaram-se da religião simbolista dos antigos xiitas. Em sua concepção a fé se reduziu a uma série de diretivas explícitas. Os usulitas confiavam mais na razão humana, que ainda estava presa ao mythos de sua religião. Contudo, ao exigir dos fiéis que se conformassem a seu julgamento, mostraram que haviam perdido a crença de Mulla Sadra na sagrada liberdade do indivíduo.

Em fins do século XVII era crucial instituir uma autoridade legal que compensasse a fraqueza do Estado. O comércio decaíra, provocando insegurança econômica, e a incompetência dos últimos xás tornara o Estado vulnerável. Quando tribos afeganes atacaram isfahan, em 1722, a cidade capitulou vergonhosamente. O Irã mergulhou no caos e durante algum tempo parecia que até deixaria de existir como país independente. Os russos o invadiram a partir do norte, os otomanos a partir do oeste, e os afeganes consolidaram sua posição no sul e no leste. Entretanto Tahmasp II, o terceiro filho de Sultain-Husain Shah, sobrevivera ao cerco de Isfahan e, com a ajuda de Nadir Khan, um chefe da tribo

iraniana Afshar, conseguiu expulsar os invasores. Em 1736 Nadir Khan livrou-se de Tahmasp e subiu ao trono. Governou o país com brutalidade, mas e com eficiência até ser assassinado, em 1748. Seguiu-se um interregno anárquico, que só terminou quando Aqa Muhammad Khan, da tribo turcomana Qajar, assumiu o controle e consolidou seu domínio, em 1794.(54) A dinastia Qajar se manteria no poder até o começo do século XX.

Nesses anos sombrios houve dois importantes acontecimentos religiosos. Nadir Khan tentara, sem sucesso, restabelecer a Suna no Irã; em função disso, os ulemás partiram de Isfahan e se refugiaram nas cidades santas de Najaf e Kerbala, na região otomana do Iraque. O que inicialmente pareceu uma derrota revelou-se, no longo prazo, um triunfo. Em Kerbala e Najaf os ulemás conquistaram uma autonomia ainda maior. Politicamente estavam fora do alcance dos xás; financeiramente eram independentes; e pouco a pouco formaram um establishment alternativo, capaz de rivalizar com a corte.(55) O outro grande acontecimento do período foi a vitória dos usulitas, conquistada pelos métodos um tanto violentos do eminente estudioso Vahid Bihbehani (1705-92), que definiu com toda a clareza o papel do ijtihad e tornou-o obrigatório para os juristas. Os xiitas que não aceitaram a posição dos usulitas foram proscritos como infiéis, e a oposição foi implacavelmente esmagada. Houve luta em Kerbala e Najaf, e alguns akhbaritas morreram. Baniu-se a filosofia mística de Isfahan e suprimiu-se o sufismo com tanta selvageria que Ali, filho de Bihbehani, recebeu o apodo de matador de sufistas. Contudo, como vimos, a coerção em questões religiosas geralmente é contra-producente; o misticismo passou para a clandestinidade e continuaria inspirando as idéias de dissidentes e intelectuais que combatiam o status quo. Para os ulemás a vitória de Bihbehani foi política. Os usulitas gozavam da aprovação popular, pois constituíam uma fonte de autoridade carismática que impunha um pouco de ordem. Os mujtahids conseguiram ocupar o vazio político e nunca perderiam seu poder entre o povo. Mas a vitória de Bihbehani, conquistada por meios tirânicos, foi, de certo modo, uma derrota religiosa, pois estava muito longe da conduta e dos ideais dos imames.(56)

Ao terminar o século XVIII os impérios otomano e iraniano estavam desorganizados. Haviam sucumbido ao destino inevitável de uma civilização agrária que excedera seus recursos. Desde a Era Axial o espírito conservador ajudava homens e mulheres a aceitarem num nível profundo as limitações desse tipo de sociedade. Isso não significa que as sociedades conservadoras eram, estáticas e fatalistas. A espiritualidade havia levado o mundo islâmico a grandes conquistas culturais e políticas. Até o século XVII o Islã era a maior potência mundial. Todavia esse esforço político, intelectual e artístico tivera lugar num

contexto mitológico estranho aos valores da nova cultura ocidental que se desenvolvia na Europa. Muitos dos ideais da Europa moderna seriam caros aos muçulmanos. Vimos que sua fé os incentivara a adotar valores semelhantes aos do Ocidente moderno: justiça social, igualitarismo, liberdade individual, espiritualidade de bases humanas, política secular, fé privatizada, cultivo do pensamento racional. Outros aspectos da nova Europa, porém, dificilmente teriam aceitação num etos conservador. No final do século XVIII os muçulmanos eram intelectualmente atrasados em relação ao Ocidente e, como os impérios islâmicos também estavam politicamente enfraquecidos, seriam vulneráveis aos Estados europeus que tentavam conquistar a hegemonia mundial. Os ingleses já haviam se instalado na índia, e a França estava decidida a criar seu próprio império. Em 19 de maio de 1798 Napoleão Bonaparte zarpou de Toulon com 38 mil homens e quatrocentos navios para desafiar o poderio britânico no Oriente. Depois de cruzar o Mediterrâneo, desembarcou em Alexandria no dia 1° de julho e, à frente de 4300 soldados, tomou a cidade na madrugada seguinte.(57) Assim conquistou uma base no Egito. Napoleão levara consigo um grupo de estudiosos, uma biblioteca da moderna literatura européia, um laboratório científico e um prelo com caracteres arábicos. A nova cultura científica e secularista do Ocidente invadira o mundo muçulmano, que nunca mais seria o mesmo.

3. Cristãos: admirável mundo novo

(1492-1870)

Enquanto os judeus enfrentavam as traumáticas conseqüências de sua expulsão da Espanha e os muçulmanos estabeleciam seus três grandes impérios, os cristãos no Ocidente se aventuravam por um caminho que os afastaria das certezas e das santidades do passado. Esse período foi empolgante, mas turbulento. Nos séculos XIV e XV a Peste Negra matara um terço da cristandade; o interminável conflito conhecido como Guerra dos Cem Anos, entre Inglaterra e França, e as lutas internas travadas na Itália devastaram os países da Europa. A conquista de Bizâncio pelos otomanos, em 1453, chocara os europeus, e os escândalos do Cativeiro de Avignon e do Grande Cisma - quando nada menos que três pontífices se proclamaram ao mesmo tempo sucessores de são Pedro - levaram muitos católicos a perderem a fé na Igreja. Os fiéis sentiam um medo obscuro e achavam que não podiam ser religiosos à maneira antiga. E, contudo viviam numa época de libertação e autoconfiança. Os exploradores ibéricos haviam descoberto um novo mundo; os astrônomos estavam vasculhando o céu; e graças à eficiência técnica os europeus tinham sobre seu ambiente um controle que ninguém jamais tivera. O espírito conservador ensinara homens e mulheres a respeitarem limites cuidadosamente definidos; já a nova cultura da cristandade ocidental mostrava que era possível aventurar-se além dos confins do mundo conhecido e não só sobreviver, como prosperar. Com isso a velha religião mitológica acabaria se inviabilizando e a modernidade ocidental pareceria inerentemente hostil à fé.

Não foi o que ocorreu, porém, nos primeiros estágios dessa transformação da sociedade ocidental. Muitos exploradores, cientistas e pensadores que lideravam as mudanças acreditavam que estavam encontrando outras formas de religiosidade, e não abolindo a religião. Neste capítulo examinaremos algumas dessas soluções e suas implicações mais profundas. É importante, porém, esclarecer que os homens que se tornaram porta-vozes do espírito moderno não criaram esse espírito sozinhos. No século XVI desenvolveu-se na Europa - e, mais tarde, em suas colônias americanas - uns processos complexos, que alterou a visão de mundo. As mudanças surgiram gradativa e, em geral, discretamente. Invenções e inovações, que na época não pareciam decisivas, ocorreram simultaneamente em campos muito diversos, mas

seu efeito cumulativo seria crucial. Todas essas descobertas se caracterizou por um espírito científico, pragmático, que foi minando, pouco a pouco, o velho etos conservador e mítico e tornando um número crescente de pessoas receptivas a novas idéias sobre Deus, religião, Estado, indivíduo, sociedade. A Europa e suas colônias americanas teriam de acomodar essas mudanças em diferentes arranjos políticos. Como todo período de grandes transformações sociais, esse também foi violento, Houve guerras e revoluções, extermínio e deslocamento, espoliação do campo e luta religiosa. Ao longo de trezentos anos europeus e americanos tiveram de empregar métodos cruéis para modernizar sua sociedade. Houve derramamento de sangue, perseguição, inquisição, massacre, exploração, escravização, desumanidade. Os mesmos fatos sangrentos ocorrem hoje em países do mundo em desenvolvimento que estão passando pelo doloroso processo de modernização.

A racionalização da agricultura foi apenas uma pequena parte do processo, mas o aumento da produtividade e da saúde dos rebanhos afetou a vida de todos. Outras melhoras, mais específicas, também aconteceram. Começou-se a fabricar instrumentos de precisão: a bússola, o telescópio, a lente de aumento revelaram novos mundos e ajudaram a aprimorar mapas e técnicas de navegação. Antony van Leeuwenhoek, microscopista holandês do século XVII, observou, pela primeira vez, bactérias, espermatozóides e outros microrganismos, e um dia suas observações lançariam nova luz sobre os processos generativo e degenerativo, O que não só teria o efeito pragmático de eliminar doenças, como esvaziaria de grande parte de seu conteúdo mítico essas áreas fundamentais de vida e morte. A medicina se aperfeiçoou; embora a terapêutica continuasse tateando até o século XIX, no século XVII houve uma crescente preocupação com saneamento e pela primeira vez identificaram-se adequadamente algumas enfermidades. As geociências se desenvolveram, e a discussão de fenômenos como terremotos e vulcões relegaria a um plano secundário as considerações mitológicas sobre eles. Artefatos mecânicos se aprimoraram. Os relógios se tornaram mais confiáveis, o que acarretaria a secularização do tempo. A aplicação de técnicas matemáticas e estatísticas alterou a visão do futuro. Nas décadas de 1650 e 1660 a palavra "provável" adquiriu um novo sentido: deixou de indicar algo "sustentado pelas autoridades", como no período conservador, para significar algo "passível de ocorrer, dadas as evidências". Essa atitude independente e essa confiança no futuro incentivariam um novo esforço para chegar-se à comprovação científica e à racionalização burocrática. Os estatísticos ingleses William Perry e John Graunt estavam particularmente interessados em expectativa de vida, e no início do século XVIII os europeus começaram a fazer seguro de vida.(1) Tudo isso era potencialmente subversivo

para o etos conservador.

Isoladamente esses fatos não pareciam conclusivos, mas em conjunto produziram um efeito radical. Em 1600 as inovações se sucediam na Europa de tal modo que o progresso se mostrava irreversível. Uma descoberta em determinado campo geralmente desencadeava outras num campo diferente. O processo ganhou um impulso irrefreável. Os europeus constataram que o mundo não era governado por leis fundamentais e imutáveis e que eles podiam explorar e manipular a natureza com resultados espantosos. Podiam controlar seu ambiente e satisfazer suas necessidades materiais como nunca. No entanto, à medida que se acostumavam com essa racionalização de sua vida, os jogos ganhava prestígio e o mito caía em descrédito. As pessoas se sentiam mais seguras em relação ao futuro. Podiam institucionalizar mudanças sem conseqüências temíveis. Os ricos, por exemplo, agora se dispunham sistematicamente a reinvestir capital na expectativa de inovações constantes e da contínua prosperidade dos negócios. Essa economia capitalista habilitou o Ocidente a repor seus recursos indefinidamente, imunizando-o contra as limitações das sociedades agrárias. Quando essa racionalização e essa tecnicização da sociedade redundaram na Revolução Industrial do século XIX, os ocidentais já confiavam tanto no progresso incessante que, ao invés de ir buscar inspiração no passado, viam a vida como uma intrépida marcha rumo ao futuro, a conquistas sempre maiores.

O processo envolveu transformação social. Demandou um número crescente de pessoas, atuando num nível bem humilde. Indivíduos comuns se tornaram tipógrafos, maquinistas, operários e tiveram de alcançar certos padrões modernos de eficiência. Exigiu-se de mais e mais gente um mínimo de instrução. Mais e mais trabalhadores se alfabetizaram e, assim, inevitavelmente passaram a reivindicar uma participação maior nas tomadas de decisão de sua sociedade. Uma forma mais democrática de governo era essencial. A nação que quisesse usar todos os seus recursos humanos para modernizar e aumentar sua produtividade teria de integrar à cultura predominante grupos até então segregados e marginalizados, como os judeus. Os trabalhadores instruídos já não se submeteriam às velhas hierarquias. Os ideais de democracia, tolerância e direitos humanos universais - valores sagrados na cultura secular do Ocidente - emergiram como componentes do intrincado processo de modernização. Belos ideais, acalentados por estadistas e cientistas políticos, mas também, ao menos em parte, ditados pelas necessidades do Estado moderno. Na Europa dos primórdios da modernidade as transformações sociais, Políticas, econômicas e intelectuais se entrelaçaram, dependendo urnas das outras.(2) A democracia constituía a forma mais eficiente e proveitosa de organizar uma sociedade

modernizada, conforme se evidenciou quando os Estados do Leste europeu, que não adotaram normas democráticas e empregaram métodos mais draconianos para integrar grupos marginalizados, ficaram para trás na marcha do progresso. (3)

Esse período fascinante envolveu também violentas mudanças políticas, que os indivíduos procuraram absorver religiosamente. As velhas modalidades medievais de fé já não confortavam, pois não podiam funcionar com clareza nessas circunstâncias modificadas. Era preciso enxugar a religião e torná-la mais eficiente, como na renovação católica do século XVI. Entretanto as reformas do começo da modernidade mostram que os europeus ainda se atinham ao espírito conservador, embora o processo de modernização estivesse em andamento no século XVI. Como os grandes reformadores muçulmanos que examinamos, os reformadores protestantes se voltaram para o passado na tentativa de encontrar uma nova solução para uma época de mudança. Martinho Lutero (1483-1556), João Calvino (1 509-64) e Huldrych Zwingli (1484-153 1) reportaram-se às fontes da tradição cristã. lbn Taymiyyah rejeitou a teologia e a fiqh medievais para poder retornar ao islamismo puro do Alcorão e da Suna; Lutero também atacou os teólogos escolásticos medievais e procurou retornar ao cristianismo puro da Bíblia e dos Padres da Igreja. Os reformadores protestantes eram, pois, revolucionários e reacionários, como os reformadores muçulmanos conservadores. Não pertenciam ainda ao mundo novo que despontava, pois ainda estavam arraigados no passado.

No entanto eram homens de seu tempo, e esse era um tempo de transição. Ao longo deste livro veremos que o processo de modernização pode provocar grande ansiedade. As pessoas se sentem desnorteadas e perdidas com as alterações em seu mundo. Como vivem in medias res, não conseguem ver o rumo que a sociedade está tomando, mas experimentam sua lenta transformação de maneiras incoerentes. Enquanto a velha mitologia que conferia estrutura e significado a suas vidas desmorona sob o impacto da mudança, elas em conseqüência eventualmente sofrem uma perda de identidade que as entorpece e um desespero que as paralisa. As emoções mais comuns, conforme veremos, são o sentimento de impotência e o medo da aniquilação, que, em circunstâncias extremas, chegam a traduzir-se em violência. Constatamos algo parecido em Lutero. Na juventude ele tinha crises terríveis de depressão. Nenhum dos ritos e práticas medievais da fé conseguia tocar a tristitia ("tristeza") que lhe infundia o pavor da morte, da completa extinção. Quando esse horror o dominava, era-lhe insuportável à leitura do Salmo 90, que descreve o esvaecimento da vida humana e a condenação dos homens pela fúria de Deus. Para ele a morte corresponde a uma expressão da ira divina. Segundo sua teologia de justificação pela fé, os

seres humanos são incapazes de contribuir para a própria salvação e dependem inteiramente da benevolência divina. Só podem ser salvos entendendo sua impotência. Para fugir da depressão Lutero mergulhava numa atividade febril, decidido a fazer todo bem possível, mas também consumido pelo ódio.(4) Sua raiva contra o papa, os turcos, os judeus, as mulheres e os camponeses rebeldes - para não falar de cada um de seus opositores teológicos - seria típica de outros reformadores da atualidade, que padeceram a dor do mundo novo e desenvolveram uma religião na qual o ódio ao semelhante muitas vezes se contrapõe ao amor a Deus.

Zwingli e Calvino também se sentiram impotentes, antes de chegar a uma visão religiosa que lhes deu a sensação de renascer. Também se convenceram de que nada podiam fazer por sua própria salvação nem para minorar as tribulações da existência humana. Enfatizaram a soberania absoluta de Deus, como fariam com freqüência os fundamentalistas modernos.(5) Assim como Lutero tiveram de recriar seu universo religioso, valendo-se, às vezes, de medidas extremas e até mesmo de violência para que sua religião pudesse falar às novas condições de um mundo discreto, mas irreversivelmente empenhado em transformações radicais.

Como homens de seu tempo, os reformadores refletiam as mudanças que estavam ocorrendo. Ao deixar a Igreja Católica Romana, fizeram uma das pioneiras declarações de independência que pontuariam a história ocidental a partir desse momento. Conforme veremos, o novo etos requeria autonomia e liberdade total, e era isso que os reformadores protestantes reivindicavam para os cristãos do mundo modificado, que precisavam ser livres para ler e interpretar a Bíblia como bem entendessem, sem o controle punitivo da Igreja. (Contudo sabiam ser intransigentes com quem se opusesse a sons ensinamentos: Lutero achava que se devia queimar os livros "heréticos"; Calvino e Zwingli estavam dispostos a matar os dissidentes.) Os três demonstraram que nessa época racional o velho entendimento simbolista da religião começava a falhar. Numa espiritualidade conservadora o símbolo partilha a realidade do divino; homens e mulheres experimentam o sagrado em objetos profanos; o símbolo e o sagrado são inseparáveis. Na era medieval os cristãos experimentavam o divino nas relíquias dos santos e identificavam misticamente o pão e o vinho eucarísticos com Cristo. Agora os reformadores afirmavam que as relíquias eram ídolos, a Eucaristia "apenas" um símbolo e a Missa uma simples comemoração, não uma representação litúrgica do sacrifício do Calvário que o torna misticamente presente. Começavam a abordar os mitos da religião como se fossem logoi, e a rapidez com que encontraram adeptos mostra que mui tos cristãos europeus também começavam a perder a sensibilidade mítica.

A vida na Europa se secularizava lentamente, e a Reforma protestante, apesar da intensidade de seu estimulo religioso, também secularizava. Os reformadores diziam, como os conservadores, que estavam retomando à fonte primária, à Bíblia, mas a liam à maneira moderna. O cristão reformado devia postar-se sozinho diante de Deus, contando apenas com a Bíblia, porém isso não seria possível sem a invenção da imprensa, que permitia a todos os fiéis terem seu próprio exemplar das Escrituras, e sem a difusão da alfabetização. Cada vez mais se lia a Bíblia literalmente, à cata de informação, mais ou menos como os protestantes modernizadores estavam aprendendo a ler outros textos. A leitura silenciosa e solitária ajudaria a libertar os cristãos das formas tradicionais de interpretação e da supervisão dos especialistas religiosos. A ênfase na fé individual também contribuiria para fazer a verdade parecer cada vez mais subjetiva - uma característica da moderna mentalidade ocidental. Todavia, enquanto enfatizava a importância da fé, Lutero rejeitava veementemente a razão, como se pressentisse que a razão podia ser inimiga da fé. Seus textos - mas não os de Calvino - mostram que a velha visão da complementaridade entre razão e mitologia estava se dissipando. Com sua habitual belicosidade, Lutero falava de Aristóteles com ódio e detestava Erasmo – considerava-o o epítome da razão, que, estava convencido, só podia levar ao ateísmo. Ao expulsar a razão da esfera religiosa, foi um dos primeiros europeus a secularizá-la.(6)

Sendo Deus misterioso e oculto, o divino estava ausente do mundo. Não se podia descobrir o Deus Absconditus nem nas instituições humanas, nem na realidade física. Os cristãos medievais experimentaram o sagrado na Igreja, que Lutero agora identificava como o Anticristo. Tampouco era admissível que se chegasse a um conhecimento de Deus refletindo sobre a ordem maravilhosa do universo, como fizeram os teólogos escolásticos (outro objeto da fúria luterana). (7) Deus começara a afastar-se do mundo físico, que agora não tinha nenhum significado religioso. Lutero também secularizou a política. Sendo a realidade mundana oposta à espiritual, Igreja e Estado deviam atuar independentemente, cada qual respeitando a esfera de atividade do outro.(8) Graças a sua apaixonada visão religiosa, Lutero foi um dos primeiros europeus a advogar a separação entre Igreja e Estado. Mais uma vez a secularização da política teve início como uma nova forma de religiosidade.

Lutero separou a religião da política porque repudiava os métodos coercivos da Igreja Católica Romana, que usara o Estado para impor suas próprias normas e sua ortodoxia. Calvino não partilhava essa visão de um mundo sem Deus. Como Zwingli, acreditava que os cristãos deviam expressar sua fé participando da vida política e social, e não recolhendo-se a um mosteiro. Ajudou a batizar a emergente ética do trabalho capitalista, proclamando que o

trabalho é uma vocação sagrada, e não, como os medievais pensavam, um castigo divino para o pecado. Ao contrário de Lutero, não estava desencantado com o mundo natural. Achava possível ver Deus em sua criação e recomendava o estudo da astronomia, da geografia e da biologia. Tinha bons cientistas entre seus seguidores. Não via contradição entre a ciência e as Escrituras. Em sua opinião a Bíblia não fornece informações literais sobre geografia ou cosmologia, mas tenta exprimir uma verdade inefável em termos que os limitados seres humanos possam entender. A linguagem bíblica é infantil - uma simplificação deliberada de uma verdade complexa demais para ser articulada de outro modo. (9)

Os grandes cientistas de inícios da modernidade partilhavam a confiança de Calvino e também situavam suas pesquisas e discussões num plano religioso e mítico. O astrônomo polonês Nicolau Copérnico (1473-1543) considerava sua ciência “mais divina que humana".(10) Contudo sua teoria de um universo heliocêntrico constituiu um golpe devastador para a velha percepção mítica. Era tão radical que pouquíssimos de seus contemporâneos conseguiram admiti-Ia. Copérnico afirmou que, em vez de situar-se no centro do universo, a Terra e os outros planetas giram rapidamente ao redor do Sol. Ao olhar para o céu tem-se a impressão de que os corpos celestes estão se movendo, mas isso é apenas uma projeção da rotação da Terra no sentido contrário. A teoria ficou incompleta, porém o físico alemão Johannes Kepler (1 571-1630) forneceu-lhe embasamento matemático e o astrônomo pisano Gaffleu Calilei (1 564-1642) testou-a empiricamente, observando os planetas através do telescópio que ele mesmo havia aperfeiçoado. Quando publicou suas descobertas, em 1612, Galileu causou sensação. Gente de toda a Europa tratou de fabricar seus próprios telescópios e de esquadrinhar o céu.

Galileu foi silenciado pela Inquisição e obrigado a desdizer-se, mas seu temperamento um tanto belicoso também contribuiu para sua condenação. Nos primórdios da era moderna os religiosos não rejeitavam instintivamente a ciência. Quando Copérnico apresentou sua teoria ao Vaticano, o papa a aprovou, e Calvino não teve problema em acatá-la. Os próprios cientistas consideravam suas investigações essencialmente religiosas. Kepler se sentia possuído de "furor divino" ao revelar segredos que nenhum ser humano tivera o privilégio de conhecer, e Galileu estava convencido de que a graça divina inspirara sua pesquisa.(11) Eles ainda podiam achar o racionalismo científico compatível com a visão religiosa, os jogos complementares ao mythos.

Entretanto Copérnico dera início a uma revolução, e os homens nunca mais teriam a mesma visão de si mesmos ou a mesma confiança em suas percepções. Até então puderam confiar nas evidências dos sentidos. Haviam

contemplado os aspectos externos do mundo para encontrar o Invisível, mas acreditavam que essas aparências exteriores correspondiam à realidade. Os mitos que criaram para expressar sua concepção das leis fundamentais da vida eram coerentes com o que experimentavam como fatos. Os gregos de Elêusis conseguiram fundir a história de Perséfone com os ritmos da colheita que podiam observar por si mesmos; os árabes que circundavam a Caaba simbolicamente se alinhavam com os movimentos planetários ao redor da Terra e, assim, sentiam-se em sintonia com os princípios básicos da existência. Depois de Copérnico, porém, semeou-se a dúvida. Provou-se que a Terra, aparentemente estática na verdade se move e com muita rapidez; que os planetas parecem estar em movimento porque o observador projeta neles sua própria visão: o que se julgava objetivo é, de fato, subjetivo. Razão e mito já não se harmonizavam; o jogos intensivo, produzido pelos cientistas, parecia desvalorizar as percepções dos indivíduos comuns e torná-los cada vez mais dependentes dos especialistas. O mito mostrara que a ação humana estava intimamente relacionada com o significado essencial da vida, mas de repente a nova ciência empurrara a humanidade para uma posição marginal dentro do cosmo. O homem deixou de estar no centro das coisas para vagar à deriva num planeta indistinto de um universo que não girava mais ao redor de suas necessidades. Essa visão desoladora precisava, talvez, de um mito que conferisse à nova cosmologia um significado espiritual equivalente ao da antiga.

A ciência moderna começava, porém, a desacreditar a mitologia. Na Inglaterra Sir Isaac Newton (1 642-1727) sintetizou as descobertas de seus predecessores mediante o uso rigoroso dos métodos científicos da experimentação e da dedução. Definiu a gravidade como uma força universal que mantém todo o cosmo coeso e evita colisões entre os corpos celestes. Não tinha dúvida de que esse sistema provava a existência de Deus, o grande "Mecânico", pois a intrincada configuração do cosmo não poderia ser mera obra do acaso.(12) Como outros cientistas de sua época, Newton transmitiu informações que considerava inteiramente novas e corretas. Estava certo de que seu "sistema" coincidia exatamente com a realidade objetiva e contribuíra para aumentar o conhecimento humano. Todavia, como mergulhou inteiramente no mundo do jogos, não conseguia admitir que outras formas de percepção, mais intuitivas, também podem levar a um tipo de verdade. Achava que a mitologia e o mistério eram modos de pensar primitivos e bárbaros. “A parte da humanidade fervorosa e supersticiosa em questões de religião gosta de mistérios e por isso prefere o que menos entende", escreveu, irritado.(13)

O desejo de purgar o cristianismo de suas doutrinas míticas tornou-se praticamente uma obsessão. Newton estava convencido de que os dogmas

irracionais da Trindade e da Encarnação resultaram de conspiração, adulteração e astúcia. Enquanto trabalhava em sua grande obra, Philosophiae Naturatis Principia (1687), começou a escrever um bizarro tratado, As origens filosóficas da teologia gentia, em que afirma que Noé fundou uma religião livre de superstições, sem escrituras reveladas nem mistério, apenas com uma Divindade conhecível através da contemplação racional do mundo natural. As gerações posteriores corromperam essa fé pura; teólogos inescrupulosos do século IV acrescentaram ao credo as doutrinas espúrias da Encarnação e da Trindade. Com efeito, o Livro do Apocalipse profetiza o surgimento do trinitarismo - "essa estranha religião do Ocidente", "o culto de três Deuses iguais" - como a abominação da desolação.(14) Newton ainda era religioso e em sua busca de uma religião primordial racional continuava preso, até certo ponto, ao espírito conservador. Contudo não conseguiu expressar sua fé como as gerações anteriores. Não conseguiu perceber que os teólogos ortodoxos gregos do século IV elaboraram a doutrina da Trindade precisamente como mythos, semelhante ao que os cabalistas judeus conceberiam mais tarde. Conforme explicara Gregório de Nissa, as três hipóstases de Pai, Filho e Espírito não eram fatos objetivos, mas apenas "termos que usamos" para expressar a maneira como a natureza divina (ousia), "inominável e indizível", adapta-se às limitações de nossa mente humana.(15) A doutrina não fazia sentido fora do contexto cultual da oração, da contemplação e da liturgia. Mas Newton só podia ver a Trindade em termos racionais, não compreendia o papel do mito e, portanto, tinha de rejeitar a doutrina. A dificuldade de muitos cristãos ocidentais de hoje em aceitar a ideologia trinitária mostra que, como Newton, eles também prestigiam a razão. É compreensível a posição de Newton. Ele foi um dos primeiros ocidentais a dominar inteiramente os métodos e as disciplinas do racionalismo científico. Realizou um trabalho extraordinário, com um resultado tão inebriante quanto qualquer experiência religiosa. No decorrer de seus estudos costumava exclamar: "ó Deus, penso Teus pensamentos a Teu modo!".(16) Não tinha tempo, literalmente, para a consciência mística intuitiva, que podia de fato impedir seu progresso. Pela primeira vez na história humana razão e mito estavam se tornando incompatíveis em função da intensidade e do extraordinário sucesso desse experimento ocidental.

No século XVII o progresso era tão certo que muitos europeus já se voltavam inteiramente para o futuro. Descobriam que tinham de estar dispostos a esquecer o passado e começar tudo de novo, se queriam encontrar a verdade. Essa postura se opunha diametralmente ao retorno mítico ao passado que constituía a base do espírito conservador. A nova ciência tinha de olhar para frente; era assim que funcionava. Uma vez comprovada satisfatoriamente a

teoria de Copérnico, não havia como retomar o sistema cosmológico de Ptolomeu. Mais tarde se descartaria o sistema de Newton - não seus métodos, porém. Os europeus desenvolviam um novo conceito de verdade. A verdade nunca era absoluta, pois novas descobertas sempre podiam substituir as antigas; tinha de ser demonstrada objetivamente e avaliada em função de sua eficácia no mundo concreto. O sucesso da ciência moderna em seus primórdios conferiu-lhe uma autoridade que começavas ser mais forte que a da verdade mítica, que não seguia nenhum desses critérios.

Isso já se evidenciara em Advancement of Learning (1 605), obra escrita por Francis Bacon (1 561-1626), conselheiro do rei Jaime I da Inglaterra. Segundo Bacon, toda verdade, inclusive as doutrinas religiosas mais sagradas, devia ser submetida aos rigorosos métodos críticos da ciência empírica. Se contradissesse fatos comprovados e constatações de nossos sentidos, devia ser rejeitada. Nenhuma das grandes idéias do passado poderia impedir a construção de um glorioso futuro para a humanidade. As invenções da ciência poriam fim à miséria humana e inaugurariam, aqui na Terra, o reino milenar predito pelos profetas. Bacon transmite em seus textos a empolgação da nova era. Estava tão confiante que não percebia nenhum conflito entre a Bíblia e a ciência e, anos antes da condenação de Galileu, reivindicou plena liberdade intelectual para os cientistas, cuja obra tinha tanta importância para a raça humana que não podia ser obstruída por clérigos simplórios. Advancement of Learning equivaleu a uma declaração de independência por parte do racionalismo científico, que procurava emancipação do mito e declarava-se o único acesso do homem à verdade.

Esse importante momento marcou o início da ciência tal como a conhecemos no Ocidente moderno. Até então a exploração científica e racional sempre tivera lugar no âmbito de uma mitologia inclusiva que explicava o significado de suas descobertas. O mito vigente sempre controlara essas pesquisas e freara sua aplicação de acordo com as limitações da sociedade conservadora. No século XVII, porém, os cientistas europeus começaram a libertar-se desses velhos entraves, que se tornavam desnecessários, pois pouco a pouco se eliminavam os fatores que haviam impedido o desenvolvimento das sociedades agrárias. Bacon dizia que só a ciência é verdadeira. Sua visão da ciência diferia muito da nossa. Seu método científico consistia basicamente em reunir fatos; conjeturas e hipóteses não tinham importância. Entretanto sua definição da verdade exerceria enorme influência, sobretudo nos países de língua inglesa. Para ele a única informação confiável provinha de nossos cinco sentidos; o resto não passava de pura fantasia. A filosofia, a metafisica, a teologia, a arte, a imaginação, o misticismo e a mitologia eram irrelevantes e supersticiosas, por ser empiricamente inverificável.

Quem acatava esse estilo de vida -totalmente racional, mas queria ser religioso, teria de encontrar novas maneiras de ver Deus e a espiritualidade. Constatamos o fim da abordagem mítica na filosofia do cientista francês René Descartes (1 596-1650), que só se expressou em logoi, em linguagem racional. Em sua visão solitária o universo é uma máquina sem vida; o mundo físico, inerte e morto, não podo nos fornecer informações sobre o divino. No cosmo existe apenas uma coisa viva: a mente humana, capaz de encontrar certezas simplesmente se debruçando sobre si mesma. Não podemos estar certos nem sequer de que haja algo além de nossas dúvidas e nossos pensamentos. Descartes era católico devoto; queria convencer-se da existência de Deus, mas recusava-se a retornar ao passado primordial e imaginário do mito e do culto. Tampouco confiava nos profetas e nos textos sagrados. Homem de um novo tempo, não aceitava idéias prontas; o cientista tinha de fazer tabula rasa de sua mente. A única verdade era a fornecida pela matemática ou por proposições lapidares como "O que está feito não pode ser desfeito", irrefutavelmente correta. Como o caminho de volta estava fechado, Descarte só podia avançar penosamente.

Uma noite, sentado junto ao fogo, formulou a frase Cogito, ergo sum, "Penso, logo existo". O que, em seu entender, se evidencia por si só. A única coisa que podemos ter certeza é a experiência da dúvida. Mas isso revela a limitação de nossa mente, e a própria noção de "limitação" não faz sentido, se não temos uma idéia prévia de "perfeição". Uma perfeição que não existisse seria uma contradição em termos. Ergo, a Perfeição Suprema - Deus - tem de ser uma realidade.(17) Essa assim chamada prova dificilmente convenceria um descrente moderno e mostra a impotência da razão pura quando se confronta com tais questões. O pensamento racional é indispensável para nosso bom desempenho no mundo. Atinge o auge quando se aplica a um propósito pragmático ou quando, como Descartes, nos afastam do mundano para considerar alguma coisa com a máxima objetividade possível. Contudo, quando perguntamos por que o mundo existe (se é que existe!) ou se a vida tem sentido, a razão não vai longe e o próprio objeto de nosso pensamento pode se tornar estranho para nós. Ao lado do fogo, em seu mundo frio e vazio, fechado em sua própria incerteza e formulando uma "prova" que é pouco mais que uma adivinhação, Descartes personifica o dilema espiritual da humanidade moderna.

Assim, numa época em que a ciência e a racionalidade livre de grilhões progrediam, a vida perdia o sentido para um número crescente de pessoas que, pela primeira vez na história, tinham de viver sem mitologia. O filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) acreditava que Deus existe, mas, para efeitos práticos, também podia não existir. Hobbes achava, como Lutero, que o divino estava ausente do mundo físico. A seu ver Deus se revelara nos primórdios da

história humana e voltaria a revelar-se no fim dos tempos. Até lá teríamos de viver sem ele, esperando do nas trevas, por assim dizer.(18) Blaise Pascal (1623-62), matemático francês fervorosamente religioso, apavorava-se com o vazio e o "eterno silêncio" do universo infinito criados pela ciência moderna:

> Quando vejo a cegueira e a miséria humana, quando esquadrinho todo o universo em sua inércia e o homem abandonado à própria sorte, sem luz, corno se estivesse perdido nesse canto do universo, sem saber quem o pôs ali, o que tem de fazer, o que será dele quando morrer, incapaz de saber qualquer coisa, fico aterrorizado, como alguém que, dormindo, foi transportado para uma apavorante ilha deserta e, ao despertar, se vê perdido, sem ter corno escapar. Então me admiro que tamanha miséria não leve as pessoas ao desespero.(19)

A razão e o jogos estavam melhorando a condição humana em muitos aspectos práticos, mas eram incompetentes para lidar com essas questões fundamentais que os homens parecem forçados por sua própria natureza a formular e que até então pertenciam ao domínio do mythos. O resultado é que o desespero e a alienação, descritos por Pascal, passaram a fazer parte da experiência moderna.

Mas não da experiência de todos. John Locke (1 632-1704), um dos precursores do iluminismo do século XVIII, não sentia essa angústia existencial de Pascal. Acreditava na vida e na razão humana e não tinha dúvidas sobre a existência de Deus, embora, estritamente falando, soubesse que qualquer tentativa de provar a realidade de uma divindade situada além de nossa experiência sensorial não passaria no teste empírico de Bacon. Sua religião, estribada na razão, assemelhava-se ao deísmo de alguns marranos. Locke tinha plena convicção de que o mundo natural oferece fartas provas da existência de um Criador e que, se a razão pudesse agir livremente, cada qual descobriria a verdade por si mesmo. Idéias falsas e supersticiosas só começaram a aparecer no mundo porque o clero utilizou métodos cruéis e tirânicos, como a Inquisição, para impor sua ortodoxia. Assim, pelo bem da religião verdadeira, o Estado devia tolerar todas as crenças e preocupar-se unicamente com a administração prática e o governo da comunidade. A Igreja e o Estado deviam separar-se e não interferir nos assuntos um do outro. Locke viveu na Era da Razão e acreditava que pela primeira vez na história homens e mulheres seriam livres e, portanto, capazes de perceber a verdade.(20)

Essa visão amena pautou o Iluminismo e o ideal do Estado moderno, secular e tolerante. Os filósofos iluministas franceses e alemães também adotaram o deísmo e tacharam de obsoletas as velhas religiões míticas reveladas.

Sendo a razão o único critério da verdade, as religiões mais antigas, baseadas numa noção fictícia de "revelação", não passavam de versões ingênuas dessa religião natural e cumpria rejeitá-las. A fé tinha de ser racional, preconizaram o inglês Matthew Tindal (1 655-1733), teólogo radical, e o irlandês John Toland (1670-1722), católico que aderiu ao deísmo. Nossa razão natural constituía o único meio confiável de chegarmos a uma verdade sagrada, e devíamos purgar o cristianismo dos elementos misteriosos, sobrenaturais, miraculosos. A revelação era desnecessária, pois toda criatura humana podia chegar à verdade através de sua própria capacidade de raciocinar.(21) Como Newton assinalara, a reflexão sobre a configuração do universo físico fornecia provas irrefutáveis da existência de um Criador e Causa Primeira. No continente o historiador alemão Hermann Samuel Reimarus (1 694-1768) argumentou que Jesus nunca disse que era divino e que suas ambições se restringiam ao plano político. Devíamos reverenciar Jesus como um grande mestre, fundador de uma "religião extraordinária, simples, sublime e prática".(22)

Agora interpretavam-se as velhas verdades do mythos como se fossem logoi - uma novidade que acabaria gerando frustração.

Pois enquanto esses teólogos, filósofos e historiadores proclamavam a supremacia da razão, o racionalista alemão lmmanuel Kant (1 724-1804) desestabilizava todo o projeto do Iluminismo. Por um lado, pronunciou mais uma das declarações de independência dos primórdios da modernidade. Devíamos ter a coragem de procurara verdade por nós mesmos, sem depender mais de mestres, igrejas e autoridades. "O esclarecimento é o êxodo da tutela a que o homem se sujeita", escreveu. “A tutela é a incapacidade de usar o próprio entendimento sem a orientação de ninguém”.(23) Por outro lado, contudo, na Crítica da razão pura (1781), Kant nos diz que não podemos ter certeza de que existe alguma relação entre a ordem que julgamos discernir na natureza e a realidade exterior. Essa "ordem" é mera criação de nossa mente; até as chamadas leis científicas de Newton provavelmente nos falam mais da psicologia humana que do cosmo. Quando, através dos sentidos, recebe informações sobre o mundo físico exterior, a mente precisa reorganizá-las de acordo com suas estruturas internas a fim de compreendê-las. Kant confiava na capacidade da mente de criar para si mesma uma visão racional viável, mas, ao mostrar a impossibilidade de escaparmos de nossa própria psicologia, também deixou claro que não há verdade absoluta. Todas as nossas idéias são essencialmente subjetivas e interpretativas. Enquanto Descartes via a mente humana como o único e solitário habitante de um universo morto, Kant cortou o laço entre nós e o mundo e nos encerrou dentro de nossas próprias cabeças.(24) Ao mesmo tempo em que libertou a humanidade da tutela, trancafiou-a numa nova prisão. Como sói

acontecer, a modernidade tirava com uma das mãos o que dava corri a outra. A razão esclarecia e emancipava, mas também podia afastar os homens do mundo que eles estavam aprendendo a controlar tão efetivamente.

Se não existe verdade absoluta, o que acontece com Deus? Ao contrário dos outros deístas, Kant achava impossível provar a existência de Deus, pois a divindade ultrapassa o alcance dos sentidos e, portanto, é inacessível à mente humana.(25) Diante disso a razão sozinha nada tem a dizer. O único consolo que nos resta é que, pelo mesmo motivo, tampouco se pode confutar a existência de Deus. Kant era devoto e não considerava suas idéias hostis à religião. Acreditava que elas liberta-riam a fé de uma confiança totalmente inadequada na razão. Tinha plena convicção, escreveu no final de sua Crítica da razão prática (1 788), de que todo indivíduo traz em si a lei moral que, como a grandeza dos céus, inspira temor e admiração. Mas a única Justificativa racional que conseguiu encontrar para o Deus dos deístas foi o duvidoso argumento de que, sem essa Divindade e a possibilidade de vida após a morte, era difícil perceber por que deveríamos adotar uma conduta moral. Como prova isso também deixa muito a desejar.(26) O Deus de Kant não passava de um apêndice acrescentado à condição humana. Afora a convicção inata, não havia nenhum motivo real para um racionalista se dar o trabalho de acreditar. Como deísta e racionalista, Kant não tinha interesse em nenhum dos símbolos ou práticas tradicionais através dos quais nossos antepassados experimentavam o sagrado, independentemente da razão. Kant se opunha à idéia de uma lei divina, que, em sua opinião, constituía uma bárbara negação da autonomia humana, e tampouco via sentido no misticismo, na oração ou no ritual.(27) Sem culto, toda noção de religião e do divino seria tênue, desnecessária e insustentável.

No entanto, paradoxalmente, a emergência da razão como único critério da verdade coincidiu com uma erupção de irracionalidade religiosa. A grande Febre das Bruxas que nos séculos XVI e XXII se espalhou por muitos paises da Europa, protestantes e católicos, e até fez uma breve aparição nas colônias americanas, mostrou que nem sempre o culto do racionalismo científico consegue afastar forças mais obscuras. O misticismo e a mitologia ensinaram as pessoas a lidar com o mundo do inconsciente. Talvez não tenha sido por acaso que, numa época em que à fé religiosa começava a abandonar esse tipo de espiritualidade, o subconsciente aflorou sem controle. Tem-se definido a Febre das Bruxas como uma fantasia coletiva de homens, mulheres e inquisidores de toda a cristandade. Acreditava-se que as bruxas tinham relações sexuais com os demônios; que voavam à noite para participar de rituais satânicos e orgias perversas; que adoravam o Diabo numa paródia da missa - uma reversão que podia representar uma ampla rebelião inconsciente contra a fé tradicional. Deus

começava a parecer tão distante, estranho e exigente que, para alguns, estava se tornando demoníaco: medos e desejos subconscientes projetavam-se na figura imaginária de Satã, descrito como uma versão monstruosa da humanidade.(28) Até passar a Febre, milhares de indivíduos acusados de bruxaria foram executados na forca ou na fogueira. Os novos racionalismos científicos, que não levava em conta esses níveis mais profundos da mente, era impotente para controlar tal explosão de histeria. Uma sem razão maciça, terrível e destrutiva também faz parte da experiência moderna.

Essa foi uma época tenebrosa para os ocidentais de ambos os lados do Atlântico. A Reforma constituíra uma tremenda ruptura, que dividiu a Europa em dois campos hostis. Protestantes e católicos se perseguiram mutuamente na Inglaterra enfrentaram-se numa guerra civil na França (1562-63), onde os protestantes foram massacrados em 1572. A Guerra dos Trinta Anos (1618-48) devastara a Europa, envolvendo uma nação após outra numa luta pelo poder com uma forte dimensão religiosa que aniquilou qualquer esperança de um continente reunificado. Também houve turbulência política. Em 1642 a Inglaterra mergulhou numa guerra civil que resultou na execução do rei Carlos I (1649) e na instauração de uma república sob o comando do parlamentar puritano Oliver Cromwell. Quando se restaurou a monarquia, em 1660, o Parlamento reduziu seus poderes. Instituições mais democráticas surgiam no Ocidente à custa de muito sofrimento e muito sangue. Mais catastrófica ainda foi a Revolução Francesa de 1789, à qual se seguiram um reinado de terror e uma ditadura militar que persistiram até Napoleão restabelecer a ordem. Seu legado para o mundo moderno tem duas faces: a Revolução Francesa promoveu os benignos ideais iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade, mas também deixou a lembrança de um maligno terrorismo de Estado que tem sido igualmente importante. Nas colônias americanas a Guerra dos Sete Anos (1 756-63), em que Inglaterra e França se bateram por suas possessões imperiais, assolou a costa oriental da América com perdas terríveis, levando à Guerra de Independência (1 775-83) e à criação da primeira república secular do mundo moderno. Uma ordem social mais justa e tolerante despontava no Ocidente, porém só depois de quase dois séculos de violência.

Em meio ao caos as pessoas se voltaram para a religião e algumas descobriram que, nessas novas circunstâncias, as velhas formas de fé já à não funcionavam. Movimentos antinomianos, semelhantes à rebelião dos shabbetaístas, tentaram romper com o passado e encontrar algo novo. Na Inglaterra do século XVII, depois da Guerra Civil, Jacob Bauthumely é Lawrence Clarkson (1 615-67) pregaram um ateísmo incipiente. Uma divindade distinta e distante era uma idolatria, declarou Bauthumely em The Light anã

Dark Sides of God (1650); Deus se encarnara em outros homens, além de Jesus, e o divino existia em todas as coisas, até mesmo no pecado. Para Clarkson, em The Single Eye, os pecados eram puros fantasia humana e a mal uma revelação de Deus. Abiezer Coppe (1610-72), batista radical, quebrou tabus sexuais e blasfemou publicamente. Afirmou que Cristo, o "Poderoso Nivelador", * em breve retomaria e aboliria a ordem corrupta e hipócrita então vigente.(29) Nas colônias americanas da Nova Inglaterra também houve antinomismo. John Cotton (1 585-1652), um popular pregador puritano que chegara a Massachusetts em 1635, proclamou a inutilidade das boas obras e da vida virtuosa: Deus podia nos salvar sem essas regras ditadas pelos homens. Sua discípula Anne Hutchinson (1 590-1643) anunciou que recebera revelações pessoais de Deus e que não sentia necessidade de ler a Bíblia ou realizar boas ações.(30) Esses rebeldes estavam, talvez, procurando expressar sua confusa sensação de que as velhas restrições já não se aplicavam ao mundo contemporâneo, onde a vida passava por mudanças tão fundamentais. Numa época de inovação constante era inevitável que alguns lutassem por independência e inovação também na esfera religiosa e ética.

Outros tentaram traduzir em termos religiosos os ideais da nova era. George Fox (1 624-9 1), fundador da Sociedade dos Amigos, propôs um esclarecimento que não diferia daquele descrito por Kant. Ensinou seus quakers a buscar a luz no próprio coração e "usar o próprio entendimento, sem a orientação de ninguém". (31) Nessa época cientificista a religião tinha de ser "experimental", verificada não por uma instituição autoritária, e sim pela experiência pessoal."A Sociedade dos Amigos abraçou o ideal democrático: todos os seres humanos são iguais. Os quakers não deviam tirar o chapéu diante de ninguém. Ao invés de acatar as opiniões de clérigos com títulos universitários, homens e mulheres incultos deviam expor suas opiniões pessoais. De forma semelhante John Wesley (1 703-9 1) tentou aplicar método científico à espiritualidade. Seus "metodistas" seguiam um severo regime de oração, leitura bíblica, jejum e filantropia. Como Kant, Wesley via com bons olhos a fé emancipar-se da razão e dizia que a religião não era uma doutrina na cabeça, mas urna luz no coração. O fato de a prova racional e histórica do cristianismo ter se "atravancado", em anos recentes, podia ser um bem: libertaria homens e mulheres, obrigando os a "olhar para dentro de si mesmos e atentar para a luz que brilha em seus corações".(33)

* "Mighty Leveller", no original. Durante a Guerra Civil inglesa chamava-se Leveller (Nivelador) o integrante do exército parlamentar que propunha reformas constitucionais, igualdade de direi - tos e tolerância religiosa.

Os cristãos começavam a dividir-se-, alguns seguiam os philosophes e se empenhavam em racionalizar sua fé; outros abandonavam a razão. Esse quadro preocupante foi particularmente notável nas colônias americanas. Uma das repercussões dessa divisão seria o surgimento do fundamentalismo nos Estados Unidos em fins do século XIX. Inicialmente a maioria dos colonos, exceto os puritanos da Nova Inglaterra, era indiferente à religião; no final do século XVII a secularização das colônias parecia quase completa.(34) Todavia nos primeiros anos do século XVIII as denominações protestantes se reavivaram, e a vida cristã se tornou mais formal no Novo Mundo que no Velho. Até seitas dissidentes como os quakers, os batistas e os presbiterianos, que originalmente rejeitaram a autoridade eclesiástica e insistiram no direito de seguir seus próprios líderes, fundaram em Filadélfia assembléias que vigiavam as comunidades locais, supervisionavam o clero, avaliavam os pregadores e reprimiam heresias. As três denominações floresceram graças a essa centralização coerciva, porém modernizadora e os números cresceram extraordinariamente. Na mesma época oficializaram-se os anglicanismos em Maryland e igrejas elegantes transformaram a paisagem urbana de Nova York, Boston e Charleston.(35)

Entretanto, se por um lado houve um esforço para chegar-se a maior controle e disciplina, por outro houve uma veemente reação popular contra essa coibição racionalizada, Para a religião conservadora a mitologia e a razão sempre se complementaram e uma empobreceria sem a outra. Nas questões religiosas a razão muitas vezes desempenhou um papel importante, ainda que secundário. Mas a nova tendência de alguns movimentos protestantes a afastar ou até mesmo eliminar a razão (um processo que remonta a Lutero) levou a uma irracionalidade alarmante. Os quakers receberam esse nome ["os que tremem"] porque a princípio costumavam extravasar com veemência seus transportes religiosos: tremiam, uivavam e gritavam, fazendo os cachorros latirem, o gado correr como louco de um lado para o outro e os porcos guincharem - segundo registrou um o servador.(36) Os puritanos, calvinistas radicais que surgiram em oposição ao "papismo" da Igreja da Inglaterra, também tinham uma espiritualidade intensa e tumultuosa. Muitos sofreram a tortura da culpa, do medo e da dúvida antes de "renascer" através da conversão - comumente traumática - e cair nos braços de Deus. Com a conversão adquiriram grande energia e chegaram a ter atuação de destaque nos primórdios da modernidade. Eram bons capitalistas e bons cientistas. Às vezes, porém, passados os efeitos da graça, mergulhavam numa depressão crônica e alguns até cometeram suicídio. (37)

Normalmente a religião conservadora não era tão histérica. Seus rituais e seu culto visavam a conciliar os fiéis com a realidade. Por certo ocorriam cultos

orgíacos e êxtases frenéticos, mas envolviam uma minoria. O misticismo não era para as massas. Em sua melhor forma era um processo individual, supervisionado atentamente, para que o adepto não caísse em estados de morbidez psíquica. O mergulho no inconsciente exigia muita habilidade, inteligência e disciplina. Sem uma orientação competente, os resultados podiam ser lamentáveis. O comportamento desvairado e neurótico de alguns santos medievais, que com freqüência se devia a uma orientação espiritual inadequada, mostraram os perigos do cultivo indisciplinado de estados mentais alternativos. Teresa de Ávila e João da Cruz empreenderam suas reformas para corrigir tais abusos. Realizadas em massa, as viagens místicas podiam degenerar em histeria coletiva, no niilismo dos sabatistas ou no desequilíbrio mental de alguns puritanos.

O excesso emocional caracteriza a vida religiosa dos americanos no século XVIII. Evidenciou-se, sobretudo no Primeiro Grande Despertar, que teve lugar em Northampton, Connecticut, em 1734 e foi registrado pelo douto ministro calvinista Jonathan Edwards (1 703-58). A população de Northampton nunca foi particularmente devota, diz ele, mas em 1734 dois jovens morreram de repente, e o choque (reforçado pelo sermão emocional de Edwards) despertou na cidade um fervor religioso que, corno uma epidemia, logo se espalhou para Massachusetts e Long island. Em vez de trabalhar, as pessoas passavam o dia lendo a Bíblia. Ao cabo de seis meses trezentos moradores experimentaram urna violenta conversão, um “renascimento". Alternavam estados de intensa euforia e de profunda depressão; às vezes ficavam arrasados e "mergulhavam num abismo, com uma sensação de culpa que lhes parecia ultrapassar a misericórdia divina". Outras vezes "punham-se a rir, ao mesmo tempo vertendo lágrimas aos borbotões e chorando alto".(38) O fervor reavivado arrefecia quando o inglês George Whitefield (1 714-70), pregador metodista, visitou as colônias e acendeu uma segunda chama. Durante seus sermões os fiéis desmaiavam, choravam, gritavam; as igrejas estremeciam com os brados dos que se imaginavam salvos e os gemidos dos infelizes que se julgavam condenados. A comoção não se limitava a indivíduos simples e incultos. Whitefield teve uma entusiástica recepção em Harvard e Yale e encerrou sua turnê, em 1740, com uma enorme concentração popular na praça central de Boston, onde falou para 30 mil pessoas.

Em seu registro do Despertar Edwards aponta os riscos desse tipo de emocionalismo. Quando o reavivamentos esmoreceu em Northampton, um homem estava tão deprimido que se suicidou, certo de que a perda de sua alegria extática significava sua predestinação ao Inferno. Em outras cidades também "multidões [...] pareciam levadas a isso, como se alguém lhes tivesse dito:

'Cortem o pescoço, agora é uma boa ocasião. Agora!". Duas pessoas enlouqueceram com "estranhas e entusiásticas ilusões".(39) Edwards enfatizou que muita gente estava mais calma e mais pacata que antes do Despertar, porém sua justificação revela como pode ser perigoso considerar a religião assunto exclusivo do coração. Uma vez concebida a fé como irracional e eliminadas as restrições inerentes à melhor espiritualidade conservadora, os fiéis podiam tornar-se presa de todo tipo de ilusão. Os rituais de um culto eram cuidadosamente planejados para induzir os devotos a um trauma e resgatá-los sãos e salvos. Os ritos da Cabala luriânica, por exemplo, permitiam ao místico expressar sua dor e seu abandono, mas o levavam a encerrar a vigília com alegria. As procissões em homenagem a Husain proporcionavam aos xiitas um escape para suas raivas e frustrações, porém numa forma ritualizada: em geral ninguém ficava desvairado a ponto de descarregar sua fúria sobre os ricos e os poderosos depois da cerimônia. Em Northampton, entretanto, não havia um culto estilizado para ajudar os fiéis em seu rito de passagem. Tudo era espontâneo e indisciplinado. Podia-se extravasar toda urna gama de emoções e até comprazer-se com elas. Para alguns isso foi fatal.

Para Edwards, porém, o Despertar constituía obra de Deus. Revelava o alvorecer de uma nova era que se inaugurara na América e se estenderia ao resto do mundo. Através desses reavivamentos os cristãos estabeleceriam na terra o reino de Deus; a sociedade refletiria a verdade e a justiça divinas. O Despertar não tinha nenhuma conotação política radical. Edwards e Whitefield não incitavam suas platéias a rebelar-se contra a dominação britânica, não lutavam por um governo democrático, não reivindicavam uma distribuição igual de riqueza; contudo a experiência ajudou a preparar o terreno para a Revolução Americana.(40) Em muitos americanos que não conseguiriam entender os ideais iluministas e deístas dos líderes revolucionários, a experiência extática deixou a lembrança de uma bem-aventurada liberdade. Usava-se muito essa palavra para descrever a alegria da conversão e a libertação do sofrimento e da tristeza da vida comum. Whitefield e Edwards incentivavam os devotos a considerar sua fé extática superior à da elite, que não "renascera" e via seu fervor com o desdém dos racionalistas. A arrogância dos clérigos que condenavam os reavivamentos provocou uma forte desconfiança da autoridade institucional que se incorporou à experiência cristã de muitos calvinistas americanos. O Despertar foi o primeiro movimento de massa que ocorreu nos Estada Unidos; proporcionou a seus adeptos uma inebriante experiência de participação em acontecimentos que, acreditavam eles, mudariam o curso da história.(41)

Mas o Despertar também dividiu os calvinistas das colônias. Os que receberam a denominação de Velhas Luzes, como os ministros bostonianos

Jonathan Mayhew (1 720-66) e Charles Chauncy (1 705-87), achavam que o cristianismo devia ser uma fé racional e esclarecida; assim, horrorizavam-se com a histeria dos reavivamentos e desconfiavam de seu pendor antiintelectual.(42) Geralmente pertenciam aos setores mais prósperos da sociedade, enquanto as classes mais pobres preferiam a devoção emocional dos dissidentes conhecidos como Novas Luzes. Na década de 1740 mais de duzentas congregações abandonaram denominações existentes e criaram suas próprias igrejas.(43) EM 1741 as Novas Luzes presbiterianas romperam com o sínodo presbiteriano e fundaram faculdades próprias para a formação de ministros, destacando-se dentre elas a Nassau Hall, em Princeton, Nova Jersey. Depois a cisão se desfez, mas então os Novas Luzes já haviam adquirido uma identidade separatista institucional, que seria crucial no surgimento do fundamentalismo, em fins século XIX.

O Despertar afetara a todos, e até as Velhas Luzes passaram a atribuir significados apocalípticos a fatos contemporâneos. Jonathan Mayhew anunciou "grandes revoluções para breve", quando uma série de terremotos abalou simultaneamente várias partes do planeta, em novembro de 175 5, e "extraordinárias mudanças na situação política e religiosa mundial".(44) Instintivamente interpretou em termos escatológicos a luta imperial travada entre a Inglaterra protestante e a França católica, durante a Guerra dos Sete Anos, por suas possessões coloniais nos Estados Unidos e no Canadá. Essa luta apressaria as Segundas Vindas de Cristo, enfraquecendo o poder do papa - o Anticristo, o Grande Embusteiro dos últimos Dias.(45) As Novas Luzes também imaginaram a América na vanguarda de uma batalha cósmica contra as forças do mal durante a Guerra dos Sete Anos. Foi nessa época que o Dia do Papa (5 de novembro) se tornou feriado, com multidões turbulentas queimando efígies do pontífice.(46) Nesse período assustador e violento os americanos ainda se voltavam para a velha mitologia em busca de sentido para sua vida e explicação para as tragédias que os atingiam. Mas também pareciam pressentir transformações iminentes e desenvolveram uma religião do ódio, segundo a qual a França e a Igreja Católica eram satânicas e absolutamente opostas ao justo etos americano.(47) Em suas fantasias apocalípticas só poderia haver redenção, libertação final, liberdade, paz milenar quando o papado fosse destruído. Só um expurgo sangrento possibilitaria a construção de um mundo novo. Veremos que muitas vezes se reage à modernidade incipiente com uma teologia da fúria. Embora farejassem mudanças, os americanos ainda pertenciam ao Velho Mundo. Os efeitos econômicos da Guerra dos Sete Anos levaram o governo britânico a impor-lhes novos tributos, e isso provocou a crise revolucionária que resultou na excisão da Guerra de Independência, em 1775. Durante esse longo conflito os americanos

deram início ao doloroso processo de ruptura radical com o passado, que seria central para o etos moderno e no qual sua religião do ódio desempenharia importante papel.

Os líderes da Revolução - George Washington, John e Samuel Adams, Thomas Jefferson e Benjamin Franklin, por exemplo - viam-na como um acontecimento secular. Eram racionalistas homens do Iluminismo, inspirados pelos ideais modernos de John Locke, pela filosofia escocesa do Bom Senso, pela ideologia whig radical. Eram deístas e diferiam dos cristãos mais ortodoxos no tocante à revelação e à divindade de Cristo. Conduziram uma ofensiva sensata e pragmática contra uma potência imperial e demoraram a aceitar a revolução. Certamente não se imaginavam travando uma guerra cósmica contra as legiões do Anticristo. Quando a ruptura com a Inglaterra se tornou inevitável, definiram um objetivo prático e restrito ao plano terreno: as "colônias unidas são e devem ser por direito Estados livres e independentes". A Declaração de Independência, redigida por Jefferson com a colaboração de John Adams e Franklin, e ratificada pelo Congresso Continental em 4 de julho de 1776, é um documento iluminista. Baseia-se no ideal dos direitos humanos expostos por Locke e definidos como "vida, liberdade e busca da felicidade", Endossa os modernos ideais de independência, autonomia e igualdade em nome do Deus da Natureza dos deístas. Todavia não é politicamente radical. Não fala em redistribuir a riqueza da sociedade, nem em estabelecer uma ordem milenar. Prática, racional, lógica, delineia um plano de ação extenso, mas sustentável.

Entretanto os Pais Fundadores da república americana compunham uma elite aristocrática de idéias atípicas. A vasta maioria dos americanos era calvinista e não podia acatar o etos racionalista. Na verdade muitos consideravam o deísmo uma ideologia satânica.(48) A princípio o grosso dos colonos relutaram tanto quanto seus líderes em romper com a Inglaterra. Nem todos participaram da campanha revolucionária. Cerca de 30 mil combateram ao lado dos ingleses, e depois da guerra um número entre 80 mil e 100 mil deixou os novos estados e migrou para o Canadá, as índias Ocidentais ou a Inglaterra. (49) Os que escolheram lutar pela independência seriam tão motivados pelos velhos mitos e sonhos milenaristas do cristianismo quanto pelos ideais secularistas dos Fundadores. Tornou-se difícil separar o discurso religioso do político. As ideologias secularistas e religiosa se misturaram para permitir a união dos colonos, que acalentavam esperanças divergentes em relação aos Estados Unidos, contra o poderio imperial da Inglaterra. Encontraremos uma aliança semelhante de idealismos religioso e secularista na Revolução lslâmica iraniana (1978-79), que também constituiu uma declaração de independência contra uma potência imperialista.

Na primeira década do conflito revolucionário relutou-se em romper radicalmente com o passado. Cortar relações com a Inglaterra parecia impensável, e muitos ainda esperavam que o governo britânico mudasse sua política. Ninguém se mostrava empolgado com o futuro ou desejoso de uma nova ordem mundial. A maioria ainda reagia instintivamente à crise segundo os padrões antigos, pré-modernos: voltava-se para um passado idealizado que sustentasse sua posição. Os líderes revolucionários e os que abraçaram a ideologia whig radical, mais secular, inspiravam-se na luta dos saxões contra os invasores normandos, em 1066, ou na dos parlamentares puritanos durante a Guerra Civil inglesa, mais recente. Os calvinistas relembravam sua idade do ouro na Nova Inglaterra e a rebelião dos puritanos contra o tirânico establishment anglicano da Velha Inglaterra; havia fugido da opressão e encontrado liberdade na América selvagem, onde construíram uma sociedade devota. Os sermões e a retórica revolucionária dessa época (1763-73) enfatizavam o desejo de salvaguardar as preciosas conquistas do passado. A idéia de mudanças radicais suscitava temores de decadência e ruína. Os colonos procuravam preservar sua herança, de acordo com o velho espírito conservador. O passado era apresentado como idílico; o futuro, como potencialmente horrível. Os líderes revolucionários diziam conduzir suas ações de modo a impedir a catástrofe que inevitavelmente se seguiria a uma ruptura radical com a tradição. Falavam com medo das possíveis conseqüências da política britânica, utilizando a linguagem apocalíptica da Bíblia.(50)

Mas isso mudou. Como os ingleses se atinham obstinadamente a sua controversa política imperial, os colonos cortaram as amarras. Depois da Boston Tea Party * (1773) e das batalhas de Lexington e Concord (1775), não havia como voltar atrás. A Declaração de Independência expressa uma corajosa determinação de abandonar a velha ordem e construir um futuro sem precedentes. Nesse aspecto é um documento modernizador, que traduz em termos políticos a independência intelectual e a iconoclastia características da revolução científica européia. Contudo a maioria dos colonos era mais inspirada pelos mitos da profecia cristã que por John Locke. Para digerir a moderna autonomia política tinham de situá-la num contexto mitológico que conheciam bem, que se harmonizava com suas crenças mais profundas e lhes permitia encontrar a força psicológica necessária para operar essa difícil transição. Como veremos, a religião com freqüência fornece os meios para os fiéis cumprirem o doloroso rito de passagem para a modernidade.

Assim, em muitas das principais igrejas (inclusive a anglicana) os ministros cristianizavam a retórica revolucionária de líderes populistas como Sam Adams. Ao discorrer sobre a importância da virtude e da responsabilidade no governo,

corroboravam as denúncias de corrupção dos funcionários britânicos apresentadas por Adams.(51) O Grande Despertar já levara as Novas Luzes calvinistas a desconfiar do establishment e a contar com sua própria capacidade de efetuar mudanças de peso. Quando falavam em "liberdade", os líderes revolucionários utilizavam um termo que já possuía forte conotação religiosa. Relacionava-se com a graça, com a liberdade do Evangelho e dos Filhos de Deus, com temas como o Reino de Deus, no qual toda opressão terminaria, e corri o mito de um Povo Eleito que se tornaria o instrumento divino na transformação do mundo.(52) Timothy Dwight (1752-1817), reitor da Universidade de Yale, referia-se entusiasticamente à revolução como o caminho para a "Terra de Emanuel" e aos Estados Unidos como "a sede daquele Reino novos e singulares, que será concedido aos santos do Altíssimo".(53) Em 1775 o pregador Ebenezer Baldwin, de Connecticut, assegurou que as calamidades da guerra só apressariam os planos de Deus em relação ao Novo Mundo.Jesus estabeleceria seu Reino glorioso na América: a liberdade, a religião e o saber haviam deixado a Europa e cruzado o Atlântico. A crise do momento contribuiria para o fim da ordem corrupta vigente. Para o prelado Willam Smith, de Filadélfia, as colônias eram a "sede da Liberdade, das Artes e do Conhecimento das Coisas Celestes".(54)

* Literalmente, "Festa do Chá em Boston". Em 16 de dezembro de 1773 colonos americanos disfarçados de índios lançaram ao mar centenas de caixas de chá que retiraram de três navios ingleses ancorados no porto de Boston. Seu gesto constituiu um protesto contra os impostos sobre o chá e o monopólio do produto por parte da Companhia das índias Orientais.

Mas, se os clérigos sacralizavam a política, os líderes secularistas também empregavam a linguagem do utopismo cristão. John Adams via a colonização dos Estados Unidos como um piano divino para o esclarecimento de toda a humanidade.(55) Thomas Paine tinha plena convicção de que "cabe a nós refazer o mundo. Só na época de Noé registrou-se uma situação como a atual. O nascimento de um novo mundo está próximo".(56) O pragmatismo racional dos líderes não bastaria para incentivar o povo a empreender a terrível viagem rumo a um futuro desconhecido e a rebelar-se contra a Metrópole. O entusiasmo, as imagens e a mitologia da escatologia cristã davam sentido à luta revolucionária e ajudavam os secularistas e os calvinistas a realizarem a ruptura decisiva com a tradição.

Foi o que fez a teologia do ódio que surgiu durante a Guerra dos Sete Anos. Mais ou menos como os iranianos chamariam os Estados Unidos de

"Grande Satã", no decorrer de sua Revolução Islâmica, os americanos associavam os funcionários britânicos com o diabo durante a crise revolucionária. Após a aprovação da notória Lei do Selo (1 765), poemas e canções patrióticas apresentavam seus autores - os lordes Bute, Crenvffle e North - como os lacaios de Satã, que conspiravam para conduzir os americanos ao reino das trevas. O Selo era a "Marca da besta", que, segundo o Livro do Apocalipse, os condenados exibiriam no juízo Final. Efígies dos ministros britânicos eram carregadas juntamente com imagens do demônio nas procissões de caráter político e penduradas nas "árvores da liberdade" que se espalhavam pelas colônias.(57) EM 1774, quando concedeu liberdade religiosa aos católicos franceses no território canadense conquistado pela Inglaterra na Guerra dos Sete Anos, o rei Jorge III foi associado com o Anticristo. Agora seu retrato adornava as árvores da liberdade ao lado de representações do papa e do diabo.(58) Até os colonos mais cultos sucumbiram a esse medo de uma invisível conspiração cósmica. Os reitores de Harvard e Yale acreditavam que a luta colonial se travava contra as forças satânicas e aguardavam ansiosos os iminentes derrota do papismo, "uma religião extremamente favorável ao poder arbitrário". A Guerra de Independência se tornara parte do plano divino para a destruição do Anticristo papal, a qual certamente anunciaria o estabelecimento do Reino milenar nos Estados Unidos.(59) Essa visão paranóica de conspiração generalizada e a tendência a considerar um conflito político como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal infelizmente parece ocorrer com freqüência, quando urna luta revolucionária acompanha o ingresso no mundo novo. Essa mitologia satânica ajudou os colonos a separar-se definitivamente do Velho Mundo, pelo qual ainda sentiam forte afeição. A satanização da Inglaterra transformou-a no "outro" antitético, o extremo oposto dos Estados Unidos, e, assim, permitiu que os americanos criassem uma identidade distinta para si mesmos e articulassem a nova ordem que estavam lutando para estabelecer.

A religião desempenhou, portanto, um papel fundamental na criação da primeira república secular moderna. Todavia as constituições que os estados independentes elaboraram depois da Revolução mencionam Deus apenas superficialmente. Em 1786 Thomas Jefferson desoficializou a Igreja anglicana na Virginia, considerando que a coerção em questões de fé era "pecaminosa e tirânica"; que a verdade prevaleceria se cada indivíduo pudesse ter opiniões próprias; e que devia haver um "muro de separação" entre religião e política.(60) O projeto teve o apoio dos batistas, metodistas e presbiterianos da Virginia, que se ressentiam com a posição privilegiada da Igreja da Inglaterra em seu meio. Mais tarde outros estados seguiram o exemplo e desoficializaram suas igrejas (Massachusetts foi o último, em I 833). Quando redigiu a Constituição federal,

em 1787, a Convenção da Filadélfia não se referiu a Deus, e na Declaração de Direitos (1 789) a Primeira Emenda constitucional separou formalmente a religião do Estado: "O Congresso não fará nenhuma lei oficializando uma religião ou proibindo a livre prática religiosa". Nos Estados Unidos a fé seria, pois, algo privado e voluntário. Essa foi uma medida revolucionária, aclamada como uma das grandes conquistas da Era da Razão. Os Pais Fundadores assim agiram inspirados pela filosofia tolerante do Iluminismo, sem dúvida; no entanto também levaram em conta aspectos mais pragmáticos. Sabiam que a carta magna era essencial para preservar a união dos estados, mas também perceberam que, se o governo federal privilegiasse qualquer uma das denominações protestantes, transformando-a na religião oficial do país, a Constituição não seria aprovada. Os congregacionalistas de Massachusetts, por exemplo, nunca ratificariam uma Constituição que oficializasse a Igreja anglicana. Foi por isso também que a terceira seção do artigo vi da Constituição aboliu a profissão de fé até então exigida dos funcionários federais. A decisão de desoficializar a religião e secularizar a política denotam idealismo, porém a nova nação não poderia contar com a lealdade de todos os seus cidadãos, se baseasse sua identidade em uma opção sectária. Em função das próprias necessidades o Estado moderno tinha de ser tolerante e, por conseguinte, secular.(61)

Paradoxalmente, em meados do século XIX os secularistas Estados Unidos se tornaram uma fervorosa nação cristã. Na década de 1780 e mais ainda na de 1790, todas as igrejas se expandiram(62) e passaram a combater a ideologia iluminista dos Fundadores. Agora sacralizavam a independência americana: a nova república era um feito divino. A batalha revolucionária defendera a causa do céu contra o inferno.(63) Só o antigo Israel experimentara tal intervenção divina em sua história. "Examinem a história de seu país e encontrarão provas não menos maravilhosas da proteção divina [...] que as que o povo de Israel recebeu no Egito", Timothy Dwight recomendou a seus alunos. (64) O clero acreditava que a população se tornaria mais devota e interpretava a expansão das Ponteiras como um sinal do Reino que estava por vir.(65) A democracia fizera dos americanos um povo soberano, e por isso eles deviam ser mais religiosos, para que os novos estados escapassem dos perigos inerentes ao governo popular. Era preciso salvá-los do deísmo sacrílego de seus líderes políticos. Os clérigos responsabilizavam o "deísmo", o novo inimigo satânico, por todas as falhas inevitáveis da jovem nação. Diziam que o deísmo promovia o ateísmo e o materialismo; que venerava a Natureza e a Razão, em lugar de Jesus Cristo. Desenvolveu-se um medo paranóico de uma sociedade secreta denominada "Illuminati bávaros" e composta por ateus e maçons que estariam conspirando para derrubar o cristianismo nos Estados Unidos. Quando Thomas

Jefferson se candidatou à presidência, em 1800, uma segunda campanha antideísta tentou associá-lo com os "jacobinos" ateus da ímpia Revolução Francesa.(66)

A união dos novos estados era frágil. Os americanos acalentavam para sua pátria esperanças muito distintas, secularistas e protestantes. Ambas se revelaram duradouras. Eles ainda reverenciam sua Constituição e veneram os Pais Fundadores, mas também consideram seu país a "nação de Deus"; para alguns protestantes o "humanismo secular" continua sendo um mal de proporções quase satânicas. Depois da Revolução os americanos se dividiram, travando uma guerra interna para determinar sua cultura. Chegaram mesmo a desencadear uma “segunda revolução” nos primeiros anos do século XIX. Com grande dificuldade e muita coragem, haviam banido o passado, elaborado uma Constituição inovado-ra e criado uma nova nação. O processo envolvera esforço, tensão e paradoxo. A população como um todo ainda tinha de decidir os termos em que ingressaria no mundo moderno, e muitos dos colonos menos privilegiados estavam dispostos a contestar a hegemonia cultural da aristocrática elite iluminista. Tendo derrotado os ingleses, os americanos comuns precisavam definir o que a Revolução significara para eles. Deviam adotar o racionalismo frio, civilizado, polido dos Fundadores, ou optar por uma identidade protestante bem mais rústica e mais populista?

Os Pais Fundadores e o clero das principais Igrejas cooperaram na criação de uma república secular moderna, porém sob muitos aspectos importantes ainda pertenciam ao Velho Mundo conservador. Eram aristocratas e elitistas. Achavam que, como dirigentes esclarecidos, deviam comandar a nação de cima para baixo. Não cogitavam na possibilidade de mudanças vindas de baixo. Ainda atribuíam as transformações históricas a grandes personalidades que, como os profetas do passado, guiavam a humanidade e faziam a história acontecer. Não haviam percebido que uma sociedade com freqüência é impulsionada por processos impessoais; forças ambientais, econômicas e sociais podem frustrar os planos e projetos dos líderes mais enérgicos.(67) Nas décadas de 1780 e 1790 discutiu-se muito a natureza da democracia. Até onde devia ir o poder do povo?John Adams, o segundo presidente dos Estados Unidos, desconfiava de qualquer política que pudesse conduzir a oelocracia e ao empobrecimento dos ricos.(68) Entretanto os jeffersonianos mais radicais perguntavam como a elite podia falar em nome da plebe. Protestavam contra a "tirania" do governo de Adams e enfatizavam a necessidade de ouvir-se a voz do povo. O sucesso da Revolução incutira em muitos americanos uma sensação de poder; mostrara-lhes que a autoridade constituída não era infalível nem invencível. Não se podia recolocar o gênio na garrafa. Os Jeffersonianos

afirmavam que as massas também tinham direito à liberdade e à autonomia pregadas pelos philosophes. Os novos jornais ridicularizavam os médicos, advogados, clérigos e outros especialistas. Ninguém tinha de dar pleno crédito aos chamados "peritos". O direito, a medicina e a religião deviam ser uma questão de bom senso e estar ao alcance de todos.(69)

Essas opiniões eram particularmente comuns nas fronteiras, cuja população se sentia negligenciada pelo governo republicano. Em 1790 aproximadamente quarenta por cento dos americanos viviam em territórios colonizados por brancos cerca de trinta anos antes. Os habitantes das fronteiras se indignavam com a elite dominante, que não partilhava suas agruras, mas os escorchava tanto quanto os ingleses, e adquiria terras em sua região só como investimento, sem a menor intenção de abandonar o conforto e o refinamento da costa leste. Tendiam a dar ouvido a uma nova espécie de pregador que ajudava a provocar a onda de reavivamentos conhecida como o Segundo Grande Despertar. Do ponto de vista político essa nova onda era mais radical que a primeira. Seus profetas se empenhavam não só em salvar almas, mas também em moldar a sociedade e a religião de forma muito diferente de tudo o que os Fundadores imaginaram.

Os novos incentivadores da fé não eram homens cultos como Jonathan Edwards e George Whitefield, que estudaram em Yale e Oxford. Odiavam acadêmicos e repetiam que todo cristão tinha o direito de interpretar a Bíblia livremente, sem se submeter a especialistas em teologia. Em seus sermões falavam de modo inteligível às pessoas comuns, geralmente recorrendo a gestos grandiloqüentes, ao humor rasteiro e à gíria. Presidiam serviços ruidosos, tumultuados e altamente emocionais. Estavam reformulando o cristianismo num estilo popular muito distante do refinado etos da Era da Razão. Organizavam procissões à luz de tochas, promoviam imensas concentrações populares e armavam barracas nos arredores das cidades, conferindo aos reavivamentos a aparência de um vasto acampamento. O novo gênero "gospel" levava as platéias ao êxtase: os fiéis choravam, sacudiam-se violentamente e gritavam de alegria. (70) Ao invés de racionalizar a religião, os profetas se baseavam em sonhos e visões, sinais e prodígios - tudo o que os cientistas e os filósofos do Iluminismo deploravam. E, no entanto, como os Jeffersonianos, recusava-se a ver o passado como o repositório da sabedoria. Eram modernos. Não se prendiam a tradições eruditas. Tinham a liberdade dos filhos de Deus e, com bom senso, apoiando-se nos fatos das Escrituras, podiam chegar à verdade sozinhos.(71) Criticavam a aristocracia, o establishment e o clero letrado. Enfatizavam as tendências igualitárias do Novo Testamento, segundo o qual os primeiros seriam os últimos e os últimos seriam os primeiros na comunidade cristã. Deus se revelou aos

pobres e aos analfabetos: Jesus e os Apóstolos não tinham diploma universitário.

Religião e política integravam o mesmo quadro. Com seus cabelos longos e seus olhos faiscantes, Lorenzo Dow parecia um moderno João Batista. Considerava uma tempestade um ato divino e buscava inspiração em sonhos e visões. Dizia que uma mudança climática podia ser um "sinal" do fim dos tempos e gabava-se de saber prever o futuro. Era, em suma, a antítese da modernidade. No entanto podia iniciar um sermão citando Jefferson ou Thomas Paine e, como autêntico modernista, incitava os fiéis a romper os grilhões da superstição e da ignorância, a rechaçar a autoridade do establishment erudito, a pensar por si mesmos. Religião e política pareciam os dois lados da mesma moeda e se confundiam com facilidade, independentemente do que rezava a Constituição. Assim, Elias Smith primeiro passou por uma conversão política, durante a campanha presidencial de Jefferson, quando se tornou um igualitário radical; depois instituiu uma Igreja mais democrática. James O'Kelly também lutou na Revolução e foi prisioneiro dos ingleses. Plenamente politizado, queria uma Igreja mais justa e fundou sua seita de "meto distas republicanos". Quando se afastou dos presbiterianos, Barton Stone chamou a ruptura de "declaração de independência". Alexander Campbell (1788-1866), que tinha formação universitária, abandonou seu presbiterianismo escocês quando emigrou para a América, onde criou uma denominação mais próxima da primitiva Igreja igualitária.(72) Mais radical ainda foi Joseph Smith (1805-44), que, não se contentando com a leitura da Bíblia, declarou ter descoberto um texto inteiramente novo. O Livro de Mórmon é um dos mais eloqüentes protestos sociais do século XIX, correspondendo a uma veemente denúncia contra os ricos, os poderosos e os cultos.(73) Smith e sua família viveram durante anos à beira da indigência e achavam que não havia lugar para eles na admirável república nova. Os primeiros mórmons eram igualmente pobres, marginalizados, desesperados; estavam prontos, portanto, para acompanhar Smith em seu êxodo e em seu repúdio simbólico aos Estados Unidos. Depois a seita construiu seus reinos independentes, primeiro em Illinois e por fim em Utah.

Para o establishment Dow, Stone Joseph Smith não passavam de demagogos inconseqüentes que nada tinham para oferecer ao mundo moderno. Pareciam anacronismos bárbaros, relíquias de um passado primitivo e remoto. A reação que provocavam no clero e na aristocracia de sua época não diferia muito da que os líderes fundamentalistas da atualidade provocam nos liberais e secularistas. Mas era um erro desprezá-los. (Homens como Dow ou Joseph Smith tem sido definidos como) gênios populares.(74) Conseguiram levar ao povo os modernos ideais revolucionários de democracia, igualdade, liberdade de expressão e independência num idioma que as pessoas iletradas podiam

compreender e assimilar. Esses ideais, essenciais ao mundo novo que estava surgindo na América, chegaram até a maioria menos privilegia da num contexto mitológico que lhes conferia significado e proporcionava uma continuidade imprescindível numa época de convulsão revolucionária. Esses novos profetas demandavam reconhecimento, pois, embora rechaçados pela elite, sua recepção por parte do povo demonstra que atendiam a uma necessidade real. Ao contrário dos pregadores do Primeiro Grande Despertar, eles não se satisfaziam com conversões individuais, mas queriam mudar a sociedade. Tinham o dom de mobilizar os fiéis em movimentos de âmbito nacional, utilizando com habilidade música popular e os novos meios de comunicação. Ao. Invés de tentar impor o e os modernos de cima para baixo, como os Pais Fundadores, atuaram junto às bases e lideraram o que correspondeu a uma rebelião das massas contra o establishment racional. Tiveram enorme sucesso. As seitas criadas por Elias Smith, O'Kelly, Campbell e Stone, por exemplo, fundiram-se para formar os Discípulos de Cristo. Em 1860 os Discípulos contavam cerca de 200 mil adeptos e eram as quintas maiores denominações protestantes dos Estados Unidos.(75) Como os mórmons, haviam institucionalizado um descontentamento popular que o establishment não podia ignorar.

Contudo essa rebelião cristã radical contra o racionalismo científico do Iluminismo teve um efeito ainda mais profundo. Graças ao Segundo Grande Despertar muitos americanos abandonaram o republicanismo clássico dos Fundadores e adotaram a democracia mais vulgar e o forte individualismo que atualmente caracterizam boa parte de sua cultura. Eles contestaram a elite dominante e obtiveram uma vitória substancial. Há no espírito americano um aspecto mais próximo do populismo e do antiintelectualismo dos profetas do século XIX que do frio etos da Era da Razão. Os ruidosos e espetaculares reavivamentos do Segundo Grande Despertar imprimiram uma marca indelével no característico estilo político dos Estados Unidos, que desconcerta muitos europeus com monumentais concentrações populares, sentimentalismo descarado e ostentoso carisma. Como muitos movimentos fundamentalistas da atualidade, esses profetas do Segundo Grande Despertar proporcionaram a pessoas que se sentiam marginalizadas e exploradas nos novos estados meios de se fazer ouvir pela elite. Mais ou menos como ocorre nos grupos fundamentalista de nossa época, deram-lhes os que Martin Luther King chamou de "a sensação de ser alguém".(76) Ainda como os movimentos fundamentalistas, todas essas novas seitas se voltavam para uma ordem primitiva do passado, decididas a reconstituir a fé original; todas se apoiavam nas Escrituras, interpretando-as ao pé da letra e, com freqüência, de maneira simplista. Todas também tendiam a ser ditatorial. Nos Estados Unidos de princípios do século XIX, assim como nos

movimentos fundamentalistas de fins do século XX, um desejo de independência, autonomia e igualdade paradoxalmente levaram grande número de pessoas a submeter-se a alguns demagogos religiosos. Apesar de todo o seu discurso sobre direitos do cidadão, Joseph Smith implantou o que foi virtualmente urna ditadura religiosa; apesar de enaltecer os ideais igualitários e comunitários da Igreja Primitiva, Alexander Campbell se tornou o homem mais rico da Virgínia Ocidental e conduziu seu rebanho com mão de ferro.

O Segundo Grande Despertar mostra o tipo de solução que muita gente acha sedutora, quando sua sociedade está passando pelo difícil processo de modernização. Como os fundamentalistas de hoje em dia, os profetas do Segundo Grande Despertar lideraram uma rebelião contra o racionalismo erudito das classes dominantes e insistiram numa identidade mais religiosa. Ao mesmo tempo tornaram o etos moderno acessível a pessoas que não haviam tido a oportunidade de se debruçar sobre a obra de Descartes, Newton ou John Locke. Considerando o sucesso e a persistência de sua rebelião profética, não nos cabe esperar que os movimentos fundamentalistas presentes em sociedades que estão atualmente se modernizando sejam efêmeros e se resumam a uma "loucura" passageira. As novas seitas americanas podiam parecer bizarras aos olhos do establishment, mas eram essencialmente modernas e faziam parte integrante do novo mundo. Esse é, com certeza, o caso do movimento milenarista fundado por William Miller (1782-1849), um agricultor de Nova York que estudou as profecias bíblicas e, após uma série de cálculos meticulosos, "provou", num panfleto publicado em 1831, que a Segunda Vinda de Cristo ocorreria em 1843. Miller fez uma leitura da Bíblia essencialmente moderna. Não a viu como uma descrição mítica e simbólica de realidades eternas, concluiu que textos como o Livro do Apocalipse constituíam predições acuradas de fatos iminentes, calculáveis com precisão matemática. Agora se lia para obter informações. A verdade precisava ser passível de demonstração lógica, científica. Miller tratava o mythos das Escrituras como jogos e, com seu assistente, Joshua Hines, constantemente ressaltava a natureza sistemática e científica de suas investigações.(77) O movimento também era democrático: todos podiam interpretar a Bíblia livremente, e Miller incentivava seus seguidores a contestar seus cálculos e apresentar teorias próprias.(78)

Por mais improvável e bizarro que parecesse, o millerismo teve aceitação imediata. Cerca de 50 mil americanos se tornaram "milleristas" convictos, e um número ainda maior se declarou simpatizante, sem aderir ao movimento.(79) Inevitavelmente, porém, o millerismo acabou por demonstrar o perigo de interpretar-se ao pé da letra o mythos bíblico. Cristo não retornou em 1843, e os milleristas ficaram arrasados. Entretanto o fracasso da profecia não

significou o fim do militarismo, que se tornou e ainda é uma paixão dos americanos. A "Grande Decepção" de 1843 propiciou o surgimento de outras seitas, como os Adventistas do Sétimo Dia, que acertaram o cronograma escatológico e, abstendo-se de predições exatas, prepararam novas gerações de americanos para aguardarem com ansiedade um iminente fim dos tempos.

A princípio esse novo cristianismo, tosco e democrático, restringiu-se às camadas mais pobres e menos instruídas, porém na década de 1840 chegou à classe média por obra de Charles Finney (1 792-1875), uma figura crucial no panorama religioso dos Estados Unidos. Assim Finney contribuiu para que esse cristianismo "evangélico", baseado na leitura literal dos Evangelhos e destinado a converter a nação secular a Cristo, se tornassem à religião predominante de seu país em meados do século XIX.(80) Cristo, se utilizou os métodos grosseiros dos profetas mais antigos, porém se dirigiu a advogados, médicos e comerciantes, incitando-os à experiência direta de Cristo, sem a mediação do establishment, à liberdade de pensamento e à rebelião contra a hegemonia dos teólogos nas várias denominações. Também convidou suas platéias de classe média a trabalhar com outros evangélicos na reforma da sociedade.(81)

Depois da Revolução o Estado se proclamara independente da religião; ao mesmo tempo, cristãos de todas as seitas começaram a afastar-se do Estado. Desiludidos e desencantados com a Revolução, que, a final, não inaugurara o milênio, os protestantes passaram a insistir na preservação de seus próprios “espaços” religiosos, separados do governo republicano deísta. Eles eram a comunidade de Deus e não pertenciam ao establishment federal. Ainda acreditavam que os Estados Unidos deviam ser uma nação devota e cada vez mais viam a virtude pública como apolítica; (82) achavam melhor trabalhar pela redenção da sociedade, independentemente do Estado, nas igrejas, nas escolas e nas numerosas associações reformadoras que se espalharam pelo Norte do país na década de 1820, após o Segundo Grande Despertar. Os cristãos começaram a lutar por um mundo melhor. Fizeram campanhas contra a escravidão, o álcool e a opressão dos grupos margina a s. Muitos milleristas se engajaram em movimentos pela temperança e em organizações abolicionistas e feministas.(83) Tudo isso tinha, por certo, um cunho de controle social. A ênfase nas virtudes protestantes da frugalidade, da sobriedade e da correção m, oral tinha uma motivação desagradavelmente nativista. A chegada de inúmeros imigrantes católicos aos Estados Unidos inquietava os protestantes. Na época da Revolução os católicos correspondiam a cerca de um por cento da população americana, maciçamente protestante. Na década de 1840, porém, o país abrigava mais de 2,5 milhões de católicos e a religião com maior número de fiéis era o Catolicismo. (84) Um quadro assustador para uma nação que durante muito tempo vira o papa

como o Anticristo, Em parte a reforma evangélica visava a combater a influência católica. Assim, ao promover a temperança, por exemplo, condenava o hábito de beber cultivado pelos novos americanos de origem polonesa, irlandesa e italiana. (85)

No entanto esses movimentos reformadores evangélicos também foram positivos e modernizadores. Enfatizaram o valor do indivíduo. Promoveram um igualitarismo que contribuiria para tornar a escravidão intolerável nos estados do Norte - mas não no Sul, que praticamente ficou imune ao Segundo Grande Despertar e conservou uma estrutura social elitista e pré-moderna por muito tempo após a Guerra Civil, (86) Ajudaram os fiéis a conciliar o ideal moderno dos direitos humanos inalienáveis com o cristianismo, ao menos no Norte. Liderados pelos evangélicos, os movimentos que defendiam os direitos das mulheres e as reformas penal e educacional também foram progressistas e favoreceram a difusão do espírito moderno. Seus participantes abraçaram essas causas por decisão consciente e voluntária e aprenderam a planejar, organizar e perseguir de maneira moderna e racional objetivos claramente definidos. Os evangélicos acabaram constituindo a espinha dorsal do partido whig (,do qual o Partido Republicano foi, em larga medi-da, o sucessor), enquanto seus opositores (os Velhas Luzes e os católicos) tendiam a agrupar-se no Partido Democrata. Os whigs/ republicanos desejavam construir um "império justo", baseado nas virtudes da religião, não do Iluminismo.

Em meados do século XIX, portanto, os evangélicos já não eram marginalizados. Haviam desafiado o establishment secularistas e se fizeram ouvir. Agora se empenhavam numa reconquista cristã da sociedade americana, decididos a fazê-la recuperar um etos estritamente protestante. Tinham orgulho de suas conquistas. Haviam marcado de forma indelével a cultura americana, que, apesar da constituição secular dos Estados Unidos, era agora mais cristã que antes. Entre 1780 e 1860 o número das congregações cristãs do país aumentou espetacularmente, superando de longe a taxa de crescimento demográfico nacional. Em 1780 havia aproximadamente 2500 congregações; em 1820, 11 mil; e em 1860, 52 mil - quase 21 vezes o número de 1780. Quanto à população, saltou de cerca de 4 milhões em 1780 para 10 milhões em 1820 e 31 milhões em 1860 - menos de oito vezes o número de 1780.(87) Na Europa a religião se identificava mais e mais com o establishment, e o povo procurava ideologias alternativas; nos Estados Unidos, porém, o protestantismo fortalecia a população contra o establishment, e essa tendência se manteve, de modo que hoje em dia é difícil encontrar no país um movimento popular que não se relacione de alguma forma com a religião. Na década de 1850 o cristianismo americano era vibrante e parecia pronto para futuros triunfos.

Na Europa a situação era muito diferente. As principais ideologias que abriam caminho para a modernidade eram secularistas, não religiosas, e as atenções se voltavam cada vez mais para este mundo, não para o outro. Isso está claro na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1 770-183 1), que trouxe à terra o Deus transcendente e o humanizou. Deve-se buscar a realização pessoal no âmbito terreno, não no sobrenatural. Segundo A fenomenologia do espírita (1 807), o Espírito universal só pode desenvolver todo o seu potencial assumindo as condições limitativas do espaço e do tempo; e realiza-se mais plenamente na consciência humana. Os homens devem abandonar a velha idéia de um Deus transcendente para compreender que são divinos. O mito, uma nova versão da doutrina cristã da encarnação, também pode ser visto como uma cura da alienação que afeta muitos indivíduos modernos, uma tentativa de ressacralizar um mundo esvaziado do divino e aprimorar as consciências humanas, cujos poderes pareciam tão reduzidos nas filosofias de Descartes e Kant. Acima de tudo, porém, a filosofia de Hegel expressa a dinâmica progressiva da modernidade. Não tem lugar para a saudade de uma Idade do Ouro; o mundo se recria continuamente. À convicção conservadora de que tudo já foi dito, contrapõe um processo dialético em que os homens estão constantemente empenhados na destruição de idéias antigas que já foram sagradas e incontestáveis. Nesse dialético cada estado do ser inevitavelmente acarreta seu oposto; os opostos se chocam, se integram e se realizam numa síntese mais avançada; então todo o processo se repete. Nessa concepção não existe retorno aos fundamentos, mas uma evolução contínua para o inteiramente novo e a verdade inédita.

A filosofia de Hegel expressa o otimismo da era moderna, que irreversivelmente deixara para trás o espírito conservador. Alguns europeus, porém, não entendiam por que Hegel se ocupara de Deus. Começavam a considerar a religião e a mitologia não só obsoletas, como decididamente nocivas. Achavam que, em vez de curar nosso sentimento de alienação, elas o exacerbavam. Ludwig Feuerbach (1804-72), discípulo de Hegel, argumentou que, colocando Deus como a antítese da humanidade, a religião separou "o homem de si mesmo [...] Deus é perfeito; o homem, imperfeito; Deus é eterno; o homem, temporal; Deus é onipotente; o homem, fraco".(88) Para Karl Marx (1818-83) a religião constitui um sintoma de uma sociedade enferma, um ópio que torna suportável o sistema social doente e elimina a vontade de encontrar a cura, afastando a atenção desde mundo para o outro.(89)

Os ateístas começavam a prevalecer em termos morais. Isso se evidenciou depois que Charles Darwin (1 809-82) publicou A origem das espécies através da seleção natural (1 859), que representou uma nova fase da

ciência moderna. No lugar de coletar fatos, como Bacon recomendara, Darwin formulou uma teoria: os seres animais, vegetais e humanos não surgiram inteiramente formados (como diz a Bíblia), mas se desenvolveram pouco a pouco, durante um longo período de adaptação evolutiva a seu meio ambiente. Em A descendência do homem (1 87 1) ele sugere que o Homo sapiens evoluiu a partir do mesmo protomacaco que foi o progenitor do orangotango, do gorila e do chimpanzé. Nos círculos fundamentalistas seu nome se tornou sinônimo de ateísmo, apesar de que a Origem foi concebida não como um ataque à religião, e sim como uma sóbria e meticulosa exposição de uma teoria científica. O próprio Darwin era agnóstico, mas sempre respeitou a fé religiosa. No entanto a Origem constituiu um divisor de águas. Vendeu 1400 exemplares na época da publicação. Juntamente com a obra posterior de seu autor, desferiu mais um golpe na auto-estima humana. Copérnico havia tirado a humanidade do centro do cosmo; Descartes e Kant afastaram o homem do mundo físico; e agora Darwin sugeria que não passamos de animais. Não fomos especialmente criados por Deus, mas evoluímos como todo o resta. Na verdade parecia não haver lugar para Deus no processo da criação e o mundo não tinha propósito divino.

Nos anos imediatamente posteriores à publicação da Origem, a reação religiosa foi branda. Houve muito mais estardalhaço no ano seguinte, quando sete clérigos anglicanos lançaram Essays and Reviews, colocando ao alcance do leitor comum a última palavra em crítica bíblica.(90) Desde o final do século XVIII os estudiosos alemães aplicavam à Bíblia as novas técnicas da análise literária, da arqueologia e da lingüística comparada, submetendo-a a uma metodologia cientificamente empírica. Diziam que o Pentateuco, atribuído pela tradição a Moisés, fora elaborado muito depois e por diversos autores; o livro de Isaías tinha pelo menos duas fontes distintas, e os Salmos provavelmente não se deviam ao rei Davi. A maioria dos milagres descritos na Bíblia eram simples tropos literários e não se podia tomá-los ao pé da letra; havia quase certeza de que muitos dos fatos bíblicos não eram históricos. Em Essays anã Reviews os clérigos ingleses argumentavam que se devia abordar a Bíblia com o mesmo rigor crítico aplicado a qualquer outro texto, e não dispensar-lhe um tratamento especial.(91) A nova "crítica superior"* representou o triunfo do discurso racional do jogos sobre o mito. A ciência racional submetera os mythoi da Bíblia a um escrutínio radical e descobrira que algumas de suas afirmações eram "falsas". Os relatos bíblicos não passavam de mitos, o que, em linguagem popular, significava que não eram verdadeiros. A crítica superior se converteria num bicho-papão para os fundamentalistas cristãos, porque parecia constituir um grande ataque à religião; na verdade os ocidentais haviam perdido o significado original do mítico e achavam que doutrinas e histórias bíblicas eram logoi,

narrativas factualmente precisas e fenômenos passíveis de investigação científica. Todavia, ao demonstrar a impossibilidade de uma leitura inteiramente literal das Escrituras, a crítica superior talvez tenha fornecido um saudável contrapeso à crescente tendência de tornar "científica" a moderna fé cristã.

Observando a discrepância entre a hipótese de Darwin e o primeiro capítulo do Gênesis, alguns cristãos, como o americano Asa Gray (1810-88), amigo e colega do naturalista inglês, tentaram conciliar a seleção natural com uma leitura literal do livro bíblico. Posteriormente o projeto conhecido como Ciência da Criação se esforçaria ainda mais para conferir ao Gênesis respeitabilidade científica. Tanto empenho era inútil: como mito, a história bíblica da criação não constitui um relato histórico das origens da vida, e sim uma reflexão mais espiritual acerca do significado profundo da existência, e sobre isso o jogo científico nada tem a declarar.

Embora Darwin não tivesse tal intenção, a publicação da Origem provocou uma escaramuça entre religião e ciência, porém os primeiros tiros foram disparados não pelos religiosos, e sim pelos secularistas mais agressivos. Thomas H. Huxley (1 825-95) na Inglaterra e Karl Vogt (1 8 1 7-95), Ludwig Buchner (1 824-99), Jakob Moleschott (1822-93) e Ernst Haeckel (1834-1919) no continente europeu popularizaram a teoria darwiniana, dirigindo-se a vastas platéias para provar a incompatibilidade entre ciência e religião. Na realidade pregaram uma cruzada contra a religião.(92)

* Nome dado no século XIX ao ramo da erudição bíblica que tem como objetivo datar os livros da Bíblia, identificar seus autores e fontes e estabelecer relações entre eles e com outras tradições religiosas. Chama-se "superior", ou explicativa, em oposição à crítica "inferior", ou literal, que lhe serve de base.

Huxley percebia claramente que se tratava de uma luta. A razão devia ser o único critério da verdade. Cumpria optar entre a mitologia e a ciência racional. Não existia meio-termo. "Uma ou outra há de sucumbir após uma batalha de duração desconhecida".(93) O racionalismo científico era uma nova religião secular; demandava conversão e entrega total. "Em questões de intelecto, sigam a razão até onde ela os levar, sem nenhuma outra consideração",

recomendava a suas platéias. "E, negativamente, em questões de intelecto, não dêem por certas conclusões que não sejam demonstradas e demonstráveis."(94) Huxley se apoiava na progressista cultura moderna, que alcançara resultados tão espetaculares que agora podia se proclamar o único árbitro da verdade. Entretanto a verdade se reduzia ao que era "demonstrado e demonstrável" - o que, religião à parte, excluía a verdade expressa pela arte ou pela música. Para Huxley não havia outro caminho possível. Só a razão era verdadeira, e os mitos da religião eram falsos. Nisso consistiu a declaração final de independência em relação aos entraves míticos do período conservador. A razão já não tinha de submeter-se a um tribunal superior. Não tinha de se restringir em nome da moralidade, mas devia ser seguida até o fim, "sem nenhuma outra consideração". Os cruzados da Europa continental foram mais longe em sua guerra contra a religião. Em seu best-seller Força e matéria, um livro tosco que o próprio Huxley desprezava, Buchner diz que o universo não tem propósito, que tudo no mundo deriva de uma simples célula e que só um idiota pode acreditar em Deus. Contudo os numerosos leitores dessa obra e as multidões que corriam a assistir às palestras de Haeckel mostram que uma considerável quantidade de europeus queria uma declaração de que a ciência reprovara a religião de uma vez por todas.

Abordando verdades religiosas como se fossem logoi racionais, os cientistas, críticos e Filósofos modernos as tornaram inacreditáveis. Em 1882 Friedrich Nietzsche (1 844-1900) anunciou a morte de Deus. Em A gaia ciência conta a história de um louco que irrompeu mercado adentro, gritando: "Estou procurando Deus!". Quando os presentes lhe perguntaram se imaginava que Deus emigrara ou fugira, o louco os fuzilou com o olhar. "Para onde Deus foi?”, perguntou. "Nós o matamos - vocês e eu!"(95) Num ponto importante Nietzsche estava certo. Sem mito, culto, ritual e oração, o sentido do sagrado inevitavelmente se perde. Fazendo de "Deus" uma verdade puramente nocional, lutando para alcançar o divino através do intelecto, como foi o caso de alguns crentes modernos, homens e mulheres da modernidade "mataram" Deus em suas vidas. Toda a dinâmica sua cultura, voltada para o futuro, inviabilizou psicologicamente as maneiras tradicionais de apreender o sagrado. Como os marranos, que por motivos muito diversos se viram jogados num limbo religioso, muitos indivíduos da era moderna achavam as verdades da religião tênues, arbitrárias e incompreensíveis.

O louco de Nietzsche acreditava que a morte de Deus desenraizara a humanidade, tirara a Terra de seu curso e a pusera à deriva num universo intransitável. Tudo o que outrora dera senso de direção aos seres humanos desaparecera. “Ainda existe um acima e um abaixo?", pergunta o louco. "Não

estamos perdidos, como num nada infinito?"(96) Um profundo terror, uma sensação de insignificância e aniquilação fariam parte da experiência moderna. Nietzsche escreveu numa época em que o exuberante júbilo da modernidade começava a ceder lugar a um pavor sem nome. Isso afetaria não só os cristãos europeus, como os judeus e os muçulmanos, que também foram lançados no processo de modernização e estavam igualmente perplexos.

4. Judeus e muçulmanos: modernização

(1700-1870)

Se foi difícil para os cristãos na Europa e na América, a modernização foi ainda mais problemática para os judeus e os muçulmanos. Os muçulmanos viam a modernidade como uma força alienígena, invasiva, inextricavelmente associada com colonização e dominação estrangeira. Teriam de adaptar-se a uma civilização cujo lema era independência, enquanto eles mesmos sofriam o jugo político. O etos moderno era claramente hostil ao judaísmo. Apesar de frisar tanto a tolerância, os pensadores do Iluminismo desprezavam os judeus. Em seu Dictionnaire philosophique (1756), François-Marie Voltaire (1694-1778) os define como "uma nação totalmente ignorante" e afirma que neles se conjugam "uma abjeta avareza e a mais revoltante superstição com um ódio violento de todas as nações que os têm tolerado". O barão d'Holbach (1723-89), um dos primeiros ateus confessos da Europa, chamou os judeus de "inimigos da raça humana".(1) Kant e Hegel consideravam o judaísmo uma religião servil e degenerada, inteiramente contrária ao racional, (2) enquanto Karl Marx, que tinha ascendência judaica, atribuía aos judeus a responsabilidade pelo capitalismo, que, a seu ver, constituía a fonte de todos os males do mundo.(3) Foi, portanto, numa atmosfera de ódio que os judeus tiveram de adaptar-se à modernidade.

Na América os acontecimentos dos séculos XVIII e XIX dividiram os protestantes em dois campos opostos. Na mesma época os judeus da Europa oriental viveram um conflito semelhante. Na Polônia, na Galícia, na Bielo-Rússia e na Lituânia, separou-se em grupos rivais que desempenhariam um papel crucial na formação do fundamentalismo judaico. Os hassídicos, semelhantes aos Novas Luzes, surgiram no exato momento em que os calvinistas americanos viviam o Primeiro Grande Despertar. Em 1735 o taberneiro Israel ben Eliezer (1 700-60) anunciou que recebera uma revelação que o tornara "Mestre do Nome" (baal shem), um dos curandeiros e exorcistas que percorriam as aldeias e os distritos rurais da Polônia operando curas milagrosas em nome de Deus. Logo, porém, conquistou uma reputação especial, por atender às necessidades espirituais e materiais dos pobres, e passou a ser chamado de "Besht", acrônimo do título Baal Shem Tov, literalmente "o Mestre do Bom Nome", um Mestre de status excepcional. Essa foi uma época sombria para os judeus poloneses. Ainda

não tinham se recuperado totalmente do escândalo shabbetaísta, e suas comunidades, que vinham sofrendo graves problemas econômicos desde os massacres de 1648, passavam agora por uma crise espiritual. Em sua luta pela sobrevivência, os mais abastados não faziam uma distribuição justa da carga tributária; a lacuna social entre ricos e pobres se ampliava; os poderosos locais, freqüentadores assíduos das cortes dos nobres, controlavam a kehilla; e os fracos se viam num beco sem saída. Para piorar a situação, muitos rabinos compactuavam com a opressão, descuidavam dos desvalidos e esbanjavam suas energias intelectuais em discussões casuísticas sobre minúcias da Lei. Os pobres se sentiam abandonados; havia um vazio espiritual, uma decadência da moralidade pública; e a superstição se alastrava. Os pregadores populares tentavam instruir os mais carentes, defendiam sua causa e criticavam os rabinos por negligenciar o cumprimento do dever. Geralmente esses hasidim ("piedosos") formavam células e grupos de oração independentes das sinagogas. Foi a esses círculos hassídicos que o Besht se apresentou em 1735, quando se proclamou Baal Shem, e deles se tornou rabino.(4)

O Besht mudou completamente o hassidismo, que procurava retirar o controle das mãos dos rabinos corruptos e atender às necessidades espirituais dos fiéis. Em 1750 células hassídicas surgiram na maioria das cidades de Podólia, Volínia, Galícia e Ucrânia. Uma fonte contemporânea calculou que no fim da vida o Besht tinha cerca de 40 mil seguidores, que oravam em sinagogas próprias e autônomas.(5) No início do século XIX o hassidismo predominava na maioria das comunidades judaicas da Polônia, da Ucrânia e da Galícia oriental, estava presente em muitas cidades da Bielo-Rússia e da Romênia e começava a penetrar na Lituânia.

Como o protestantismo dos Novas Luzes, o hassidismo se tornou um movimento popular em oposição ao establishment religioso; assim como os Novas Luzes criaram igrejas próprias, os hassídicos fundaram suas próprias congregações. Ambos eram movimentos de massa com elementos populares. Da mesma forma que os protestantes radicais criticavam a elite por ater-se à erudição e à teologia, os hassídicos atacavam os rabinos por limitar-se ao árido estudo da Torá. Numa atitude revolucionária, o Besht declarou que a oração devia ter precedência sobre o estudo da Torá. Durante séculos os rabinos impuseram sua autoridade aos judeus graças a seu conhecimento da Torá, mas agora pareciam mergulhamos textos sagrados para fugir dos urgentes problemas sociais da comunidade. Os hassídicos denunciavam esse tipo de erudição, embora também estudassem os textos sagrados a seu modo.

Todavia o protestantismo dos Novas Luzes era uma espiritualidade modernizante, ao passo que o hassidismo constituía um movimento de reforma

tipicamente conservador. Sua espiritualidade era mítica, baseada no símbolo luriânico das centelhas divinas que ficaram presas na matéria por ocasião da catástrofe primordial, porém o Besht transformou essa visão trágica numa percepção positiva da onipresença de Deus. Em absolutamente tudo pode-se encontrar uma centelha do divino. Não existe lugar onde Deus não esteja: a prática da concentração e o constante apego (devekut) a Deus permitem captar essa dimensão divina que está escondida. Nenhuma atividade, por mais mundana ou carnal, é profana. Deus está sempre presente e disponível, e pode-se senti-lo quando se está comendo, bebendo, fazendo amor ou tratando de negócios. Os hassídicos deviam demonstrar sua consciência dessa presença divina. Desde o início caracterizavam suas orações pelo barulho e pelo êxtase; combinavam a devoção com gestos estranhos e violentos, concebidos para ajudá-los a colocar na prece todo o seu eu. Batiam palmas, balançavam a cabeça para trás e para a frente, esmurravam as paredes e sacudiam o corpo de um lado para o outro. Num nível mais profundo que o cerebral, tinham de aprender a abandonar-se inteiramente às forças divinas em seu ambiente imediato, tal qual a chama de uma vela que reage a qualquer flutuação do vento. Alguns chegavam a dar saltos mortais na sinagoga, para expressar a superação do ego em sua entrega total a Deus.(6)

As inovações do hassidismo tinham raízes no passado e se apresentavam como a redescoberta de uma verdade antiga. O Besht assegurava que aprendera os mistérios divinos com Aías de Silo, mestre de Elias, e que incorporara o espírito do profeta.(7) Ele e seus adeptos ainda liam as Escrituras segundo o velho estilo místico. No lugar de assumir uma postura crítica ou de buscar informações, fazia do estudo da Torá uma disciplina espiritual. "Vou lhes ensinar a maneira de melhor ensinar a Torá", o Besht costumava dizer a seus discípulos; "não se sentir [consciente de si mesmo], mas ser como um ouvido atento que escuta o mundo [...] e não fala".(8) Os hassídicos tinham de abrir o coração para o texto e despir-se do ego. Essa transcendência do ser constituía uma forma de êxtase que demandava um rigoroso controle das faculdades mentais - algo muito diferente dos transes dos reavivamentos americanos. O Besht não estava interessado em leitura literal, mas olhava para além das palavras da página, para o divino, assim como instruía seus seguidores a olharem através da superfície do mundo exterior e perceberem a Presença. Conta-se que um dia recebeu a visita de Dov Ber (1710-72), um sábio cabalista que o sucederia como líder do movimento hassídico. Os dois discutiram um texto luriânico a respeito de anjos, e o Besht considerou a exegese literal de Dov Ber correta, porém inadequada. Pediu-lhe que se levantasse, em sinal de respeito para com os anjos, e, assim que o visitante se pôs de pé, "a casa inteira se encheu

de luz, um fogo ardeu por toda parte, e ambos sentiram a presença dos anjos que haviam sido mencionados". “A leitura simples é como você disse", o Besht explicou a Dov Ber, "mas sua maneira de estudar não tinha alma."(9) Urna leitura inteiramente racional, sem as atitudes e os gestos cultuais da oração, não levaria um hassídico a uma visão da realidade invisível indicada pelo texto.

Sob muitos aspectos o hassidismo constituía a antítese do espírito iluminista que no final da vida do Besht apenas começava a introduzir-se na Europa oriental. Enquanto os philosophes e os cientistas acreditavam que só a razão podia levar à verdade, o Besht promovia ao mesmo tempo a intuição mística e o pensamento racional. O hassidismo negava as separações da modernidade - entre religião e política, entre sagrado e profano - e adotava uma postura holística que via santidade em toda parte. Enquanto a ciência moderna desencantava o mundo e anunciava que o divino não estava no cosmo, o hassidismo experimentava uma imanência sagrada. Embora fosse um movimento popular, nada tinha de democrático. O Besht achava que os hassídicos comuns não podiam chegar à união direta com Deus. Eles só encontrariam o divino na pessoa de um Zaddik ("um justo"), que dominara o devekut, a constante consciência mística de Deus, inacessível à maioria das pessoas.(10) Assim, dependiam inteiramente de seu Zaddik - uma tutela indígena, diria Kant. Quando o Iluminismo começou a penetrar na Europa oriental, muitos o rejeitaram.

O establishment rabínico nunca levou o Besht a sério, mas com Dov Ber, o novo líder, um erudito, o movimento se expandiu; quando chegou à Lituânia, chamou a atenção de Elijah ben Solomon Zalman (1 720-97), diretor (gaon) da Academia de Vilna. Essa importante figura se horrorizou com o hassidismo, principalmente por menosprezar o estudo da Torá, que era sua maior paixão. Possuía, porém, uma erudição muito diferente do casuísmo dos corruptos rabinos poloneses e um caráter profundamente místico. Estudava à noite, seus filhos nos contam com os pés mergulhados em água gelada para manter-se desperto. Para o Gaon o estudo da Torá era um exercício mais vigoroso que para os hassídicos. Ele gostava do que chamava de "esforço" dessa intensa atividade mental, graças à qual parece que alcançava outro nível de consciência. Quando se permitia dormir, sonhava com a Torá e experimentava uma ascensão mística até o divino. O estudo da Torá era, pois, um encontro com Deus. Como explicou o rabino Hayyim Volozhiner (1749-1821), "quem estuda a Torá comunga com Deus, pois Deus e a Torá formam uma unidade".(11) Entretanto o Gaon também achava tempo para disciplinas modernas; era versado em astronomia, anatomia, matemática e idiomas. Considerava o hassidismo herético e obscurantista. O conflito se intensificou. os partidários do Gaon, que os hassídicos chamavam de

Misnagdim ("adversários"), às vezes guardavam luto, quando um de seus companheiros aderia ao hassidismo. Por seu turno os hassídicos não viam os Misnagdim como judeus autênticos. Finalmente, em 1772, o Gaon excomungou os hassídicos de Vilna e Brody; dizem que o choque dessa expulsão matou Dov Ber.

Mais tarde o rabino Schneur Zalman (1745-1813), líder dos hassídicos da Ucrânia e da Bielo-Rússia, tentou a reconciliação, porém não teve sucesso. Na verdade a publicação de seu livro Tanya (1791) acarretou mais um edito de excomunhão. Foi uma pena. Zalman estava desenvolvendo um novo tipo de hassidismo, denominado Habad, (12) que, muito mais próximo da espiritualidade dos Misnagdim, elegia o pensamento racional como ponto de partida da busca espiritual. Zalman também acatava alguns ideais iluministas e procurava acomodá-los num contexto místico. A seu ver nossa capacidade de raciocínio não basta para encontrarmos Deus; se contarmos apenas com os sentidos - como recomendam os cientistas e os filósofos -, o divino realmente parece ausente do mundo. O místico, porém, pode usar suas faculdades intuitivas para chegar a um tipo diverso de percepção, que revela a Presença imanente em todos os fenômenos. Zalman não se opunha à razão; apenas adotava a velha postura conservadora, segundo a qual o pensamento racional não é a única forma de percepção; a razão e a intuição mística devem atuar juntas. Dizia que, dedicando-se à especulação racional e ao estudo dos assuntos seculares modernos, os judeus se conscientizavam das limitações de sua mente e procuravam transcendê-las através da prece extática.(13) Incentivava seus seguidores a utilizar os gestos violentos, introduzidos pelo Besht, para experimentar uma sensação de transcendência. Ele próprio rolava no chão até entrar em transe e então dançava freneticamente, como as pessoas do povo.(14) Contudo seu êxtase tinha raízes no estudo e na disciplinada concentração. Seus discípulos aprendiam a controlar o inconsciente mergulhando cada vez mais dentro de si mesmos, como os místicos de todas as grandes tradições, até encontrar uma presença sagrada no fundo do próprio ser.

O conflito entre as duas correntes se acirrou. Denunciado como desordeiro pelos Misnagdim, Zalman foi preso pelas autoridades russas e passou alguns anos no cárcere, em São Petersburgo. A hostilidade começou a arrefecer no início do século XIX. Ambos os lados perceberam que tinham mais a temer de outros setores e decidiram unir forças para fazer em face de novas ameaças. O que mais os preocupava era o "herético" Haskalah, os Iluminismos judaicos, que começava a penetrar na Europa oriental.

Moses Mendelssohn (1729-86), o criador do Haskalah, nasceu em Dessau, Alemanha, filho de um estudioso da Torá. Aos catorze anos de idade,

acompanhou seu professor predileto até Berlim, onde se apaixonou pelas disciplinas seculares modernas e, com espantosa rapidez, aprendeu a dominar vários idiomas - alemão, francês, inglês, latim -, bem como matemática e filosofia. Ansiava por participar do Iluminismo alemão, tornou-se amigo pessoal de Kant e dedicava ao estudo todo o seu tempo livre. Em 1767 publicou seu primeiro livro, Fédon (1767), uma tentativa de provar racionalmente a imortalidade da alma; sem nenhuma referência específica ao judaísmo. Entretanto se viu obrigado a defender sua religião quando se deparou com a hostilidade do iluminismo em relação à fé judaica. Em 1769 o pastor suíço Johan Casper Lavater desafiou-o a defender o judaísmo publicamente; se não conseguisse refutar as provas racionais do cristianismo, teria de aceitar o batismo. Mendelssohn também se aborreceu com o preconceito anti-semita demonstrado pelo funcionário prussiano Christian Wilhelm van Dohm no panfleto Sobre o aperfeiçoamento cívico da condição dos judeus (1781). Para ser eficiente e competitiva no mundo moderno, dizia van Dohm, uma nação tinha de mobilizar o talento do maior número possível de cidadãos; assim, fazia sentido emancipar os judeus e integrá-los mais plenamente na sociedade, porém sem lhes conceder cidadania nem acesso a cargos públicos. O texto baseava-se na premissa de que os judeus eram abomináveis e praticavam uma religião primitiva.

Mendelssohn se sentiu na obrigação de reagir e em 1783 publicou além, sobre autoridade religiosa e judaísmo. O Iluminismo alemão não era contrário à religião, e o próprio Mendelssohn aparentemente partilhava o sereno deísmo de Locke (embora seja difícil reconhecê-lo como judaísmo). A seu ver a existência de um Deus benevolente é uma questão de bom senso, mas a razão deve preceder a fé. Só podemos aceitar a autoridade da Bíblia depois de demonstrar sua verdade racionalmente. Tais idéias invertiam completamente as prioridades da fé tradicional e conservadora, segundo a qual a razão não poderia demonstrar a verdade do tipo de mito encontrado nas Escrituras. Mendelssohn também defendia a separação entre Igreja e Estado e a privatização da religião - uma solução muito atraente para aqueles que ansiavam por transpor os limites do gueto e abraçar a cultura européia. Fazendo de sua fé uma questão estritamente pessoal, poderiam continuar sendo judeus e tornar-se bons europeus. Mendelssohn afirmava que o judaísmo é uma fé racional, eminentemente adequada ao espírito da época, com doutrinas baseadas na razão. Quando se revelou a Moisés, no monte Sinai, Deus transmitiu ao povo judaico uma lei, não um conjunto de doutrinas. Assim, o judaísmo se restringe a moralidade e comportamento, deixando livre a mente dos fiéis. Parece que Mendelssohn não entendeu bem o elemento místico e mítico de sua religião; ele inaugurou a série

de numerosas tentativas de tornar o judaísmo aceitável para o mundo moderno, encaixando-o, à força, num molde racionalista que lhe era estranho - como era estranho à maioria das religiões.

Naturalmente Mendelssohn escandalizou os hassídicos e os Misnagdim da Europa oriental, bem como os judeus mais ortodoxos do Ocidente. Viu-se repudiado como um novo Spinoza, um herege que renegara sua fé e se bandeara para os gentios. Provavelmente sofreu com isso; embora achasse o judaísmo tradicional em larga medido inacreditável e estranho, não queria abandonar o Deus de Israel e sua identidade judaica. Tinha, porém, um número significativo de discípulos. Desde o caso de Shabbetai Zevi muitos judeus ansiavam por libertar-se das restrições do judaísmo tradicional. Mendelssohn lhes mostrou um caminho: misturar-se com os gentios, estudar as novas ciências e preservar a religião em sua privacidade. Ele foi um dos primeiros a conceber um meio de sair do gueto e entrar na Europa moderna sem rejeitar seu povo e sua herança cultural.

Além de participar da vida intelectual do Iluminismo, alguns desses Maskilim ("esclarecidos") passaram a estudar sua herança de um ponto de vista mais secular. Alguns, como veremos, dedicaram-se a uma análise moderna, científica, da história judaica; outros trataram de aprender hebraico e começaram a elaborar umas novas literaturas hebraicas, secularizando essa língua sagrada que os ortodoxos reservavam à oração e às obras de devoção. Estavam tentando encontrar um modo moderno de ser judeu, tentando despojar-se do que consideravam superstições do passado, tentando tornar o judaísmo aceitável para a sociedade esclarecida.

Entretanto sua integração à cultura dominante esbarrava em certos obstáculos: os judeus não tinham o reconhecimento legal do Estado, não podiam atuar na vida política e oficialmente ainda eram uma raça à parte. Apesar disso os Maskilim acalentavam grandes esperanças em relação ao Iluminismo. Observavam que, após a Revolução Americana, a Constituição secular dos Estados Unidos concedeu cidadania aos judeus. Quando Napoleão Bonaparte, um governante imbuído do espírito iluminista, assumiu o poder na França e deu início à construção de um vasto império, os judeus vislumbraram a possibilidade de, após séculos de perseguição, finalmente ser tratados como iguais e respeitados também na Europa.

Liberdade fora a palavra de ordem da Revolução Francesa e era igualmente a do governo napoleônico. Para a alegria de quem desejava sair do gueto, Napoleão anunciou que na França os judeus seriam cidadãos da república. Em 29 de julho de 1806 convidou negociantes, banqueiros e rabinos a jurar fidelidade ao Estado no Hôtel de Ville, em Paris. Algumas semanas depois

convocou um grupo de notáveis para compor o "Grande Sinédrio" (o Sinédrio era o conselho judaico e não se reunia desde a destruição do Templo de Jerusalém, em 70 d.C.), cuja missão consistia em dar sanção religiosa às resoluções da assembléia. Os judeus ficaram encantados, Os rabinos definiram a Revolução Francesa como a “segunda lei do monte Sinai", "nosso êxodo do Egito, nosso moderno Pessach", e proclamaram que "a era messiânica se iniciou com esta nova sociedade de liberté, êgalité, fraternité".(15) Quando seus exércitos se espalharam pela Europa, Napoleão implantou esses princípios igualitários em todos os países que ocupou: Holanda, Itália, Espanha, Portugal e Prússia. Um principado após outro teve de emancipar sua população judaica.

Entretanto, já na primeira assembléia de 1806 a hostilidade do Iluminismo contra os Filhos de Israel se evidenciou num discurso ofensivo do conde Louis Molé, representante de Napoleão. Ele soubera que agiotas judeus da Alsácia estavam fugindo da conscrição e explorando a população. Cabia, pois, aos judeus da Assembléia a tarefa de revitalizar aquele senso de moralidade cívica que seu povo perdera durante os longos séculos de "existência degradante".(16) Em 17 de março de 1808 Napoleão estabeleceu restrições econômicas - posteriormente denominadas "Decretos infames" - que, em três anos de vigência, arruinaram milhares de famílias judias. Como assinala o historiador americano Norman Cantor, Napoleão ofereceu aos judeus uma "barganha faustiana": vender a alma em troca da emancipação.(17) Apesar de todo o seu edificante discurso sobre liberte, o Estado moderno, centralizado, não tolerava anomalias autônomas como o gueto. A nação esclarecida tinha de ser legal e culturalmente uniforme, e os judeus constituíam um "problema" a resolver. Precisavam integrar-se à sociedade, tornarem-se burgueses franceses, abandonar seu estilo de vida e privatizar sua religião: os judeus como judeus tinham de desaparecer.

A solução dos franceses serviu de modelo para a emancipação dos judeus no restante da Europa. A nova tolerância representou uma melhoria em comparação com a velha segregação, mas deveu-se não só ao nobre idealismo iluminista, como às necessidades do Estado moderno. Um pragmatismo semelhante levara à aceitação constitucional do pluralismo nos Estados Unidos, conforme vimos. Para enfrentar com eficácia o desafio do mundo moderno e construir uma sociedade próspera os governos tinham de utilizar todos os recursos humanos disponíveis. Qualquer que fosse a religião oficial do país, os novos programas econômicos e industriais precisavam de judeus, protestantes, católicos e secularistas. Particularmente desejável era os legendários tinos comerciais dos judeus, que reverteria em ganhos para o Estado.(18)

Mas os velhos preconceitos persistiram. Exceto na França e na Holanda,

após a derrota de Napoleão em Waterloo (1815) e a queda de seu império os judeus perderam os direitos que haviam adquirido. Tiveram de voltar para os guetos, sujeitos às antigas restrições, e sofreram novos pogroms. Todavia as necessidades do Estado moderno acabaram por obrigar um governo após outro lhes conceder plena cidadania, mediante a barganha faustiana. Os países que assim agiram - Inglaterra, França, Holanda, Áustria e Alemanha-prosperaram; (19) os que, em vez de democratizar-se, tentaram limitar os beneficies da modernidade a uma elite - como ocorreu no Leste europeu - ficaram para trás. Em 1870 a Europa ocidental concluiu a emancipação de sua população judaica; na Europa oriental e na Rússia, cujos governos recorriam a métodos mais coercivos para abolir o separatismo dos Filhos de Israel, milhões de judeus foram alienados do Estado moderno e se apegaram às tradições rabínicas e hassídicas.(20)

Nos anos seguintes à revogação dos direitos outorgados por Napoleão muitos jovens judeus se sentiram abandonados e traídos. Tinham recebido uma boa educação secular e estavam preparados para participar da sociedade moderna, mas viram as portas se fecharem. Mendelssohn lhes mostrara um caminho para sair do gueto; Napoleão lhes prometera liberdade; era impossível retornar ao tradicional estilo de vida de seu povo. Em sua frustração muitos judeus alemães abraçaram o cristianismo para integrar-se à cultura predominante. Outros se convenceram de que precisavam tomar medidas drásticas para deter a onda de conversões e, assim, assegurar a sobrevivência de sua fé. Dois movimentos semelhantes, fundamentados no Haskalah, surgiram na Alemanha. Os Maskilim acreditavam que podiam servir de ponte entre o gueto e a mundo moderno. Falavam bem o alemão, tinham amigos gentios e em público pareciam perfeitamente afinados com o estilo de vida europeu. Agora alguns deles decidiram reformar a própria religião para adequá-la à modernidade.

Esse judaísmo Reformado nasceu como um movimento quase totalmente pragmático, guiado pelos princípios dos jogos. Seu objetivo consistia exatamente em suprimir o mythos da fé tradicional. Israel Jacobson (1768-1828) pensava que, se o judaísmo parecesse menos exótico aos olhos dos alemães, as possibilidades de emancipação aumentariam. Leigo e filantropo Jacobson abriu uma escola em Seesen, perto dos montes Garz, cujo currículo incluía matérias seculares e judaicas. Também abriu uma sinagoga, onde o culto parecia mais protestante que judaico. Os fiéis rezavam em vernáculo, e não em hebraico; um coro misto cantava em alemão; e o sermão, igualmente em alemão, tinha uma importância crucial. Os ritos tradicionais reduziram-se drasticamente. Em 1815 Jacobson e outros leigos levaram esse culto modernizado para Berlim, onde instalaram o que chamaram de “templos” privados para distingui-los das

sinagogas. Em 1817 Edward Kley fundou um novo templo em Hamburgo, onde as reformas foram ainda mais revolucionárias. As preces pela vinda do Messias e pelo retorno a Sião cederam lugar a uma oração celebrando a irmandade humana: como os judeus podiam rezar pela restauração de um Estado messiânico na Palestina, quando queriam ser cidadãos alemães? Em 1822 realizavam-se cerimônias de confirmação, * segundo o modelo protestante, para meninas e meninos; a separação de homens e mulheres nos serviços religiosos também deixou de existir. Os rabinos de Hamburgo condenaram esse movimento de reforma e até apelaram ao governo prussiano para obter o fechamento dos templos de Berlim.(21) Assim, nos anos seguintes, muitos jovens judeus que poderiam acatar esse judaísmo reformado converteram-se ao cristianismo. Contudo o templo de Hamburgo permaneceu aberto, e outros surgiram em Leipzig, em Viena e na Dinamarca. Nos Estados Unidos o dramaturgo Isaac Harby fundou um templo reformado em Charleston. A Reforma se popularizou de tal modo entre os judeus americanos que em 1870 uma substancial proporção das duzentas sinagogas do país havia adotado ao menos algumas de suas práticas.(22)

Racional, pragmático e decidido a privatizar a fé, o judaísmo Reformado pertencia inteiramente ao mundo moderno. Os reformadores queriam romper com o passado de uma vez por todas e abolir doutrinas e devoções tradicionais. Ao invés de ver o exílio como urna calamidade existencial, sentiam-se perfeitamente à vontade na Diáspora. Enalteciam o judaísmo como uma religião imbuída de todas as virtudes da modernidade: racional, liberal e humana, disposta a desvencilhar-se de seus particularismos arcaicos e universalizar-se (23) Repudiava o irracional, o místico e o misterioso. Pregavam a eliminação de quaisquer crenças e valores antigos que impedissem uma contribuição produtiva à vida moderna. A princípio suas preocupações eram essencialmente práticas, mas na década de 1840 a Reforma começou a atrair eruditos e rabinos que haviam empreendido um estudo crítico da história judaica. Leopold Zunz (1794-1886), Zachariah Frankel (1801-75), Nachman Krochmal (1785-1840) e Abraham Geiger (1810-74) submeteram as fontes sagradas do judaísmo aos modernos métodos científicos de investigação. Criaram uma escola, adequadamente denominada "Ciência do judaísmo" e nitidamente influenciada pelas filosofias de Kant e Hegel. Diziam que, longe de ser uma religião revelada por inteiro no passado, o judaísmo evoluíra lentamente, tornando-se cada vez mais racional e consciente. Agora a inteligência crítica podia conceituar e apreender experiências religiosas até então expressas por meio de visões.(24) Em outras palavras, o mythos agora se transmudava em jogos.

*Entre judeus reformados e alguns judeus conservadores, a cerimônia solene da confirmação, realizada na sinagoga, admite formalmente como membros da comunidade meninas e meninos de catorze a dezesseis anos que completaram com sucesso um curso sobre judaísmo.

Os estudiosos tentavam chegar a um meio-termo entre as diversas posições vigentes. Krochmal e Frankel concordavam com os tradicionalistas, por exemplo, no tocante à revelação integral da Torá a Moisés no monte Sinai; contudo os enfurecia ao negar a origem divina da Halakhah, a vasta exposição da lei judaica baseada na Torá. Frankel argumentava que a Halakhah era obra totalmente humana, produto da razão, e, portanto, podia ser modificada para atender às necessidades contemporâneas. Krochmal argumentava que o judaísmo sempre tomara emprestadas idéias de outras culturas, conforme demonstrava sua história, e por isso sobrevivera. Assim, não havia motivo para os judeus não estudarem o mundo moderno e adotarem alguns de seus novos valores. Na verdade essa era a única maneira de impedir que se convertessem ao cristianismo para usufruir os benefícios e enfrentar os desafios da sociedade moderna. Geiger acreditava que Mendelssohn inaugurara uma nova era para os judeus; o judaísmo Reformado libertaria a fé, injetando-lhe uma saudável dose de filosofia iluminista.

Entretanto a Ciência do judaísmo às vezes criticava a Reforma. Krochmal, por exemplo, observava zelosamente os velhos ritos que os reformadores estavam suprimindo. Frankel e Zunz achavam muito perigoso banir a tradição. Em 1849 Zunz escreveu um artigo em que apresentava os rituais judaicos como sinais exteriores de verdades fundamentais. As regras alimentares e o uso de filactérios constituíam uma parte essencial da vivência judaica, sem a qual o judaísmo degeneraria num sistema de doutrinas abstratas. Zunz reconhecia as importâncias cruciais do culto, que por si só tornava compreensíveis os mitos e crenças da religião. Frankel também considerava o ritual importante para ajudar os fiéis a assumir as atitudes espirituais corretas e temia que os reformadores, com todo o seu racionalismo estivessem perdendo de vista seus sentimentos. A razão sozinha não poderia satisfazer as emoções ou produzir a alegria e o prazer que o judaísmo tradicional sempre conseguira inspirar. Era errado abolir os antigos e complexos ritos do Yom Kippur ou omitir toda menção a um retorno messiânico a Sião, pois essas imagens haviam moldado a consciência judaica e ajudado os devotos a cultivar um sentimento de temor e a alimentar esperanças em circunstâncias intoleráveis.(25) Algumas mudanças se faziam necessárias, sem dúvida, mas os reformadores muitas vezes se mostravam insensíveis ao papel da emoção no culto. Zunz e Frankel atentavam ao componente essencialmente mítico da religião e não endossavam

por completo a tendência moderna de ver a razão como o único caminho da verdade. Já Geiger era uns racionalistas convictos, favoráveis a reformas radicais. Com o passar dos anos, porém, os judeus reformados reconheceram a sabedoria das posições de Zunz e Frankel e restauraram algumas práticas tradicionais, constatando que, sem um elemento emotivo e místico, a fé e o culto perdem sua essência.

Tanto os reformadores quanto os estudiosos da Ciência do judaísmo estavam preocupados com a sobrevivência de sua religião num mundo que parecia disposto a destruí-la. Ao ver outros judeus dirigirem-se para a pia batismal, temiam pelo futuro de sua crença e tentavam desesperadamente encontrar modos de mantê-la viva. As mesmas apreensões estão presentes hoje em dia. Nas três religiões monoteístas há um medo recorrente de que a fé tradicional esteja correndo perigo mortal. Um dos terrores humanos mais viscerais é o da aniquilação, e dele derivam muitos dos movimentos religiosos que surgiram na modernidade. À medida que o espírito secular se impõe e o racionalismo se torna mais hostil à fé, os fiéis assumem uma postura cada vez mais defensiva e sua espiritualidade adquire um caráter mais combativo. .

No início do século XIX os judeus tradicionais - que os reformadores chamavam de Altglaubigen, "velhos crentes" - certamente começaram a se sentir sitiados. Mesmo depois da emancipação continuaram vivendo como se os muros do gueto ainda existissem. Mergulharam totalmente no estudo da Torá e do Talmude e trataram de manter-se longe da modernidade. Os estudos dos gentios eram incompatíveis com o judaísmo, repetiam. Um de seus principais porta-vozes, o rabino Moses Sofer (1763-1839), de Pressburg, opunha-se a mudanças e repudiava concessões à modernidade - afinal, Deus não mudou. Proibiu seus filhos de lerem os livros de Mendelssohn e vedou-lhes o acesso a uma educação secular, bem como a qualquer tipo de participação na sociedade moderna.(26) Sua reação instintiva consistiu no isolamento. Outros tradicionalistas, porém, julgaram necessário adotar uma atitude mais criativa contra o risco de influências secularizantes e racionalizantes.

Em 1803 o rabino Hayyim Volozhiner, discípulo do Gaon de Vilna, deu um passo decisivo para a transformação da espiritualidade judaica tradicional ao fundar a yeshiva Etz Hayyim, em Volozhin, Lituânia. Ao longo do século novo yeshivot surgiram na Europa oriental: em Mir, Telz, Slobodka, Lomza e Novogrudok. Até então a yeshiva (palavra derivada do verbo "sentar", em hebraico) consistia numa série de cubículos, situados atrás da sinagoga, onde os alunos estudavam a Torá e o Talmude; sua administração cabia geralmente à comunidade local. A Etz Hayyim era totalmente diferente. Centenas de jovens talentosos, procedentes de toda a Europa, acorriam a Volozhin para estudar com

especialistas de renome internacional. O currículo era extenso, as horas de estudo longas, e a admissão dificílima. O rabino Hayyim ensinava o Talmude de acordo com o método que aprendera com o Gaon, analisando o texto e enfatizando a importância da coerência lógica, porém de um modo que proporcionava um encontro espiritual com o divino. Não se tratava simplesmente de conhecer o Talmude; o processo de memorização, preparação e discussão era tão importante quanto qualquer conclusão a que se chegasse, pois constituía uma forma de oração, um ritual que permitia experimentar o sagrado. Os jovens ficavam isolados numa comunidade quase monástica, a yeshiva moldando toda a sua intensa vida espiritual e intelectual. Estavam separados da família e dos amigos, inteiramente imersos no mundo do saber judaico. Alguns podiam reservar um pequeno espaço para a filosofia moderna ou as matemáticas - matérias tidas como secundárias e que, ademais, ocupavam um tempo que se devia dedicar à Torá.(27)

As novas yeshivot surgiram para combater a ameaça do hassidismo; típicas dos Misnagdim foram concebidas para restabelecer o estudo rigoroso da Torá. Ao longo do século, porém, o Haskalah se configurou como uma ameaça maior, e as duas correntes rivais decidiram unir forças contra os Maskilim, que ambas viam como uma espécie de cavalo de Tróia, levando os males da cultura secular para dentro das comunidades judaicas. Assim, as novas yeshivot pouco a pouco se converteram em bastiões da ortodoxia, empenhando-se basicamente em afastar esse insidioso perigo. Só o estudo da Torá poderia impedir a extinção do verdadeiro judaísmo.

A yeshiva se tornaria a instituição definidora do fundamentalismo ultra-ortodoxo que se desenvolveria no século XX. Foi uma das primeiras manifestações desse tipo de religiosidade combativa e pode nos ensinar importantes lições. O fundamentalismo -judaico, cristão ou muçulmano - raramente surge como uma luta contra um inimigo externo (que, no caso de Volozhin, seria a cultura gentia européia); em geral começa como uma luta interna travada pelos tradicionalistas contra os próprios correligionários quê, a seu ver, estão fazendo demasiadas concessões ao mundo secular. Com freqüência os fundamentalistas reagem instintivamente à invasão da modernidade criando um enclave de fé pura, como uma yeshiva. Dessa maneira assinalam sua retirada do mundo profano para uma comunidade auto contida, onde tentam redefinir a existência a despeito das mudanças ocorridas a sua volta. Trata-se de uma postura essencialmente defensiva, que, contudo, traz

em si potencial suficiente para urna futura contra-ofensiva. Tendo a mesma formação e a mesma ideologia, os estudantes da yeshiva provavelmente assumirão posições de liderança em suas comunidades. Esse tipo de enclave ajuda a criar uma contracultura, uma alternativa para a sociedade moderna. O diretor da yeshiva (o rosh yeshiva) acaba por assemelhar-se ao Zaddik dos hassídicos, exercendo enorme influência sobre seus discípulos; acaba por exigir obediência absoluta aos mandamentos e à tradição, refreando a criatividade e a originalidade de pensamento. Assim, a yeshiva desenvolve um etos diretamente oposto ao espírito moderno e a sua ênfase na autonomia e na inovação.

Todavia a yeshiva de Volozhin e suas congêneres visavam basicamente não a combater a cultura secular européia, e sim a proteger a alma de seus jovens, conduzindo-os às tradições do Velho Mundo. Esse é um paradoxo recorrente na história do fundamentalismo. Apesar de seu apego ao espírito conservador, Etz Hayyim e as novas yeshivot eram instituições essencialmente modernas e modernizantes. Empenhava-se em centralizar e racionalizar o estudo do Talmude. Também proporcionavam possibilidade de escolha. No gueto o estilo de vida tradicional era imutável; não se questionavam valores e costumes. Um judeu não podia viver de outro modo. Mas agora podia optar, conscientemente, por ingressar num estabelecimento como o de Volozhin e dedicar-se à tradição. Num mundo que fizera da religião uma questão de escolha pessoal, Etz Hayyim era uma instituição eletiva.(28) Mesmo quando os fundamentalistas se voltam contra a modernidade, sua fé é, até certo ponto, moderna e inovadora.

Outros judeus tentaram uma solução intermediária. Em 1851 onze tradicionalistas da comunidade de Frankfurt, então dominada pelos reformadores, pediram permissão à municipalidade para organizar sua própria associação religiosa. Convidado para ser seu rabino, Samuel Raphael Hirsch (1808-88) imediatamente abriu escolas elementares e secundárias corri a ajuda financeira dos Rothschild; disciplinas judaicas e seculares compunham o currículo. Só no gueto se negligenciara o estudo da filosofia, da medicina e da matemática, Hirsch assinalou. Os pensadores judeus do passado eventualmente se destacaram na vida intelectual da cultura predominante, sobretudo no mundo islâmico. Isolada da natureza, a população do gueto forçosamente descurou o estudo das ciências naturais. Hirsch estava convencido de que o judaísmo não precisava temer o contato com outras culturas. Os judeus deviam adotar todas as

novidades modernas que pudessem, mas sem se tornar iconoclastas, como os reformadores.(29)

Em sua juventude Hirsch publicara Dezenove cartas a Ben Uzziel (1 836), um comovente apelo por uma observância mais ortodoxa, porém responsabilizava os tradicionalistas rígidos, que fugiam da modernidade, pelas deserções para o cristianismo e a Reforma. Tampouco aprovava seu literalismo fundamentalista. Achava que os judeus deviam buscar o sentido oculto dos vários mandamentos através do estudo meticuloso e da pesquisa. As leis que pareciam irracionais podiam servir de lembretes. A prática da circuncisão, por exemplo, lembrava o dever de manter o corpo puro; a proibição de misturar carne e leite simbolizava a necessidade de preservar a ordem divina na criação. Tinha-se de observar todas as leis, porque elas forjavam o caráter e, santificando os judeus, capacitava-os a cumprir sua missão moral para com a humanidade. A solução intermediária de Hirsch recebeu o nome de neo-ortodoxia. Sua carreira mostra, mais uma vez, a natureza eletiva da ortodoxia religiosa no mundo moderno. Se no passado a tradição era inquestionável, agora os judeus precisavam lutar e discutir para se tornar ortodoxos.

No Egito e no Irã os muçulmanos viveram uma experiência totalmente diversa do Ocidente modernizador. Quando invadiu o Egito, em 1798, Napoleão inaugurou uma nova fase nas relações entre Oriente e Ocidente. Pretendia estabelecer uma base em Suez para, a partir dali, assaltar os navios ingleses que seguiam para a índia e, talvez, atacar o Império Otomano através da Síria. Em outras palavras, o Egito e a Palestina serviam de palco na guerra travada entre Inglaterra e França pelo domínio do mundo. Tratava-se de um jogo de poder entre europeus, mas Napoleão se apresentou aos egípcios como o portador do progresso e do conhecimento. Depois de derrotar a cavalaria dos mamelucos na batalha das Pirâmides, em 21 de julho de 1798, expediu uma proclamação, em árabe, prometendo libertar o Egito do jugo estrangeiro. Durante séculos os mamelucos da Circássia e da Geórgia exploraram os egípcios, mas agora essa tirania chegara ao fim, Ciente de que os ulemás representavam o povo, Napoleão lhes assegurou que não era um cruzado moderno e pediu-lhes que tranqüilizassem quem pensava que ele estava ali para destruir a religião:

> [Digam] que vim para restaurar seus direitos, tomados por usurpadores; que adoro Deus mais que os mamelucos e respeito o profeta Maomé e o nobre Alcorão. Digamque todos os homens são iguais diante de Deus e que só a inteligência, a virtude e a ciência os distinguem.(30)

Mas a libertação e a ciência chegaram com um exército moderno. Os egípcios acabavam de ver essa extraordinária máquina de guerra infligir aos mamelucos uma vitória arrasadora; entre os franceses apenas dez soldados morreram e trinta ficaram feridos, enquanto os mamelucos perderam mais de 2 mil homens, quatrocentos camelos e cinqüenta canhões.(31) Essa libertação tinha, evidentemente, um caráter agressivo, como o moderno e científico Institut d'Egypte, cujas meticulosas pesquisas sobre a história local permitiram a Napoleão expedir sua proclamação em árabe e familiarizar-se razoavelmente com os ideais e as instituições do Islã. Erudição e ciência tornaram-se um meio de promover os interesses europeus no Oriente Médio e subjugar as populações locais ao domínio francês.

Os ulemás não se deixaram impressionar. “Tudo isso não passa de embuste para nos engodar, disseram. Bonaparte é cristão, filho de cristão”.(32) Alarmava-os a perspectiva de um governo de infiéis. O Alcorão ensina que, organizando suas sociedades de acordo com a vontade divina, os homens não podem falhar; agora, porém, as forças islâmicas acabavam de ser derrotadas por uma potência estrangeira. Al-Jabarti, o xeque da madrasah de al-Azhar, interpretou a invasão como o início de

> grandes batalhas; medonhos acontecimentos; ocorrências calamitosas; terríveis catástrofes; a multiplicação dos males [...] a destruição do tempo; a subversão da ordem natural; o bouleversement das convenções criadas pelo homem.(33)

Al-Jabarti expressa aqui uma sensação comum nos primórdios da modernização: a de que o mundo estava às avessas. Apesar de toda a sua retórica, seu medo não era inteiramente infundado. A partir da invasão napoleônica o Ocidente passou a controlar o Oriente Média - uma reviravolta que levou as pessoas a rever muitas de suas crenças e expectativas mais profundas.

Napoleão conferiu aos ulemás um poder que eles nunca tiveram. Para transformá-los em seus aliados contra os turcos e os mamelucos, ofereceu-lhes os postos mais altos do governo, porém não obteve a reação desejada. Os egípcios haviam sofrido a dominação dos mamelucos e turcos por tanto tempo que o governo direto era uma noção absolutamente estranha. Alguns ulemás recusaram os cargos oferecidos, preferindo ficar com o papel de consultor a que estavam acostumados. Como não sabiam nada de defesa ou de imposição da lei e da ordem, optaram por ater-se ao que conheciam melhor: a administração dos assuntos religiosos, legais e islâmicos. Muitos, porém, cooperaram; cônscios de

que não lhes restava maior possibilidade de escolha, preencheram o vácuo e ajudaram a restabelecer a ordem, atuando como mediadores entre o governo e a população, como sempre fizeram.(34) Poucos se aventuraram a liderar revolta contra os franceses, em outubro de 1798 e março de 1800, mas foram rapidamente dominados.

Os egípcios estavam perplexos com os franceses. Não podiam compreender a ideologia iluminista de liberdade e autonomia. Um mundo de diferenças os separava dos europeus. Quando visitou o Institut d'Egypte, Al-Jabarti admirou o entusiasmo e os conhecimentos dos cientistas franceses. Mas não viu o menor sentido em seus experimentos. Divertiu-se, sobretudo com o balão de ar quente. Em seu universo mental não havia lugar para esse tipo de artefato, e ele não podia apreciá -lo como um europeu, que tinha atrás de si duzentos anos de ciência empírica. "Possuem coisas e objetos estranhos, que produzem efeitos incompreensíveis para nossa inteligência tacanha demais", escreveu depois.(35)

Em 1801 os ingleses expulsaram os franceses do Egito; como nesse momento estavam empenhados em preservar a integridade do Império Otomano, devolveram o país aos turcos e não tentaram mais subjugá-lo. A mudança foi caótica. Os mamelucos não aceitaram o novo governador turco e durante dois anos lutaram com os janízaros e os albaneses enviados pelos otomanos, aterrorizando a população. Na confusão o jovem oficial albanês Muhammad Ali (1769-1849) assumiu o poder. Cansados de tanta desordem e decepcionados com a incompetência dos mamelucos, os ulemás o apoiaram. Sob o notável Umar Makram, encabeçaram um levante popular contra os turcos e enviou uma delegação a Istambul, pedindo que Muhammad Ali fosse confirmado como paxá, ou governador, do Egito. O sultão concordou, e a população do Cairo exultou. Um observador francês escreveu que o entusiasmo das multidões lhe lembrou a Revolução Francesa.(36) Esse foi o melhor momento dos ulemás. Muhammad Ali conquistara seu apoio prometendo-lhes que não faria mudanças sem consultá-los. Todos acreditavam que se restabelecera o status quo e que, depois dos tumultos dos anos anteriores, a vida finalmente voltaria ao normal.

Mas Muhammad Ali tinha outros planos. Ao lutar contra os franceses, impressionara-se com o exército inimigo; agora queria ter um exército atualizado e eficiente e estava decidido a implantar no Egito um Estado moderno independente. Não se interessava pela revolução intelectual que ocorrera no Ocidente. Homem inculto, de origem camponesa, aprendera a ler com mais de quarenta anos e tudo que buscava nos livros eram informações sobre as artes de governar e guerrear. Como muitos reformadores posteriores, só queria a tecnologia e o poderio militar da modernidade e não cogitava nos efeitos que

essas mudanças teriam sobre a vida cultural e espiritual do país. Foi, contudo, uma figura extraordinária e realizou uma façanha. Quando morreu, em 1849, havia, praticamente sozinho, modernizado o Egito, uma província atrasada e isolada do Império Otomano. Sua trajetória nos permite perceber algumas das dificuldades de levar-se a modernidade ocidental para uma sociedade não ocidental.

Primeiro, devemos lembrar que o ocidente chegou à modernidade pouco a pouco e por seu próprio esforço. Europeus e americanos demoraram quase trezentos anos para adquirir a tecnologia e o conhecimento que lhes dariam a hegemonia mundial. Mesmo assim o processo foi penoso e envolveu um banho de sangue, além de um deslocamento espiritual. Agora Muhammad Ali tentava operar essa complexa transformação em apenas quarenta anos. Para alcançar seus objetivos, descobriu que tinha de praticamente declarar guerra ao povo egípcio. O país se encontrava num estado deplorável. A pilhagem e a destruição causaram danos devastadores; os felás abandonaram os campos e fugiram para a Síria; os impostos eram escorchantes e arbitrários; os mamelucos ameaçavam retornar. Como seria possível converter esse país miserável num Estado forte, centralizado, com uma administração e um exército modernos? O Ocidente estava muito à frente. Como o Egito podia ter a esperança de alcançá-lo, enfrentá-lo em pé de igualdade e evitar uma nova invasão ocidental?

Muhammad Ali começou a construir seu império aniquilando os líderes mamelucos. Em agosto de 1805 simplesmente os atraiu até o Cairo, preparou-lhes uma emboscada e matou-os, à exceção de três. Coube a seu filho, Ibrahim, liquidar os beis restantes nos dois anos seguintes, enquanto ele mesmo cuidava dos ingleses, que estavam assustados com essa liderança surpreendentemente eficaz. Por fim Muhammad Ali cedeu à pressão de Istambul e enviou uma expedição contra os wahabis da Arábia, que se rebelavam contra a hegemonia otomana. O comando do exército caberia a seu filho Tassan, que recebeu a solene investidura numa cerimônia suntuosa, realizada no Cairo. Quando a procissão percorria as ruas da cidade, os homens de Muhammad Ali capturaram e mataram os últimos chefes mamelucos; depois saquearam suas casas e estupraram suas mulheres. Nesse dia foram massacrados mil mamelucos, cuja casta desapareceu do Egito.(37) Mais uma vez a modernização se iniciou com um ato de limpeza étnica.

Parece que para conduzir um povo ao mundo moderno seu líder deve estar disposto a chafurdar em sangue. Na falta de instituições estáveis e democráticas, a violência pode ser o único meio de implantar um governo forte. Muhammad Ali foi igualmente implacável em relação à economia. Era esperto o bastante para compreender que a verdadeira base do poderio ocidental estava nos

métodos científicos de produção. Entre 1805 e 18 14 apossou-se sistematicamente de todas as terras existentes no país. já havia adquirido as propriedades dos mamelucos; depois expropriou os bens dos coletores de impostos, que durante muito tempo vinham operando um sistema corrupto. Por fim apoderou-se de todas as doações (awqaf feitas a instituições religiosas na forma de imóveis que haviam decaído com o tempo e assumiu pessoalmente seus compromissos financeiros. Recorrendo a métodos igualmente arbitrários, obteve o monopólio de todas as empresas comerciais e industriais do país. Em pouco mais de uma década tornou-se o único proprietário de terras, o único comerciante e o único industrial do Egito. A população tolerava tudo isso porque as compensações eram enormes. Após anos de caos e má administração, restabeleceram-se a lei e a ordem, a justiça funcionava e todos tinham o direito de apresentar suas queixas diretamente ao paxá. Muhammad Ali não estava enchendo os bolsos, mas desenvolvendo o Egito. Sua maior realização foi o cultivo do algodão, que se converteu em valioso produto de exportação e rica fonte de renda, proporcionando-lhe as divisas necessárias para comprar máquinas, armas e manufaturados da Europa.(38)

O que por si só demonstra sua dependência em relação ao Ocidente. Na Europa todo o esforço de modernização fora estimulado pela necessidade de autonomia e pontuado por declarações de independência em vários campos – intelectual, econômico, religioso e político. Mas só mediante absoluto controle despótico Muhammad Ali poderia ser dono de um Egito independente da Europa. Só teria sucesso se conseguisse construir uma base industrial sólida. Assim, instalou uma refinaria de açúcar, um arsenal, minas de cobre, cotonifícios, fundições, tinturarias, vidrarias e tipografias. Não se pode, porém, industrializar um país da noite para o dia. Os europeus constataram que, para prover de mão-de-obra suas várias empresas, mais e mais gente tinha de adquirir a eficiência e as qualificações requeridas pelos processos modernos. Sabiam que isso demanda tempo. Os felás que trabalhavam nas fábricas egípcias não tinham especialidade nem experiência técnica e não se adaptavam à vida longe do campo. Precisavam de instrução para contribuir para a produtividade do país, e isso significaria uma reviravolta social imensa, quase impensável. Conseqüentemente a maior parte das empresas industriais de Muhammad Ali malogrou.(39)

O processo de modernização envolvia, portanto, grandes dificuldades e problemas praticamente insuperáveis. Na Europa a palavra de ordem era inovação. No Egito, contudo, o espírito conservador pré-moderno ainda prevalecia. A única maneira de transformar o país num Estado moderno consistia não em inovar (como os europeus), e sim em emular o Ocidente. Muhammad Ali

adotou um programa de imitação administrativa, tecnológica e educacional (taqlid, em termos islâmicos) que era o reverso do espírito moderno. Sem a independência e a criatividade que o Ocidente tanto valorizava, de que modo um Estado como o Egito poderia tornar-se verdadeiramente "moderno"?

Muhammad Ali não tinha outra alternativa. Implantou uma administração de estilo ocidental, com predominância de funcionários europeus, turcos e levantinos, que formaram uma nova classe na sociedade egípcia. Enviou jovens promissores para estudar na França e na Inglaterra. Fundou em Kasserlyne um colégio militar para 1200 alunos, vestidos e mantidos a suas custas. Em Toura e Gizé criou mais duas escolas de artilharia, cujos quadros eram compostos por europeus ou por egípcios que haviam estudado no exterior. Os meninos passavam a ser sua propriedade pessoal assim que entravam no colégio, onde estudavam línguas européias, matemática e a arte bélica ocidental. Essas escolas forneciam ao Egito uma classe de oficiais instruídos já os felás não dispunham de educação fundamental - eram mais úteis no campo, constituindo a base agrária da nação.(40) Mais uma vez essa situação acarretaria conseqüências fatais. Num país não ocidental empenhado em modernizar-se o setor que tinha maior contato com a civilização européia eram os militares. A vasta maioria da população estava forçosamente excluída do processo. Assim, os oficiais do exército freqüentemente se tornariam líderes naturais e governantes, e a modernidade ganharia uma ênfase militar - diferente, mais uma vez, da ênfase ocidental.

Muhammad Ali precisava do exército para alcançar seus objetivos, pois durante toda a sua carreira tivera de enfrentar os ingleses, de um lado, e os otomanos, do outro. O único meio de impor aos turcos sua construção de um Estado semi-autônomo consistia em utilizar sua superior máquina de guerra nas campanhas otomanas: contra os wahabis na Arábia, ou contra os revoltosos na Grécia (1825-28). Em 1832, porém, seu filho Ibrahim Pasha invadiu as províncias otomanas da Síria e da Palestina, infligindo esmagadoras derrotas às armas turcas e estabelecendo um impressionante imperium in império. Evidentemente Muhammad Ali organizou seu exército inspirado no modelo francês. Tentou imitar a disciplina e a eficiência que observara nas tropas napoleônicas e realmente acabou por criar uma força capaz de romper facilmente as fileiras inimigas, ainda que mais numerosas. Para isso usou de brutalidade contra seus próprios súditos. A princípio recrutou e treinou cerca de 20 mil conscritos procedentes do Sudão e aquartelados em Assuã. Os sudaneses, entretanto, não se adaptaram às novas circunstâncias, e muitos morreram, apesar dos esforços dos médicos militares (formados na escola de medicina de Abou Zabel). O paxá convocou então os felás, arrancando-os de suas casas e de seus

campos. Como não costumava lhes dar tempo para tomar as providências necessárias, as famílias desses camponeses geralmente ficavam na miséria, as mulheres vendo-se obrigadas a prostituir-se. Muitos felás se apavoravam de tal modo com a possibilidade de convocação para a vida militar, totalmente estranha a eles, que recorriam à mutilação: decepavam um dedo, arrancavam os próprios dentes e até se cegavam.(41) O Egito ganhou um exército eficiente, mas a um terrível custo humano. A conscrição prejudicou não só os felás, como a agricultura, afastando os homens da terra.

Toda reforma positiva tinha um lado negativo. Muhammad Ali atraiu empresários europeus com sua política econômica, porém em detrimento da indústria local. Monopolizando o comércio, virtualmente destruiu a classe mercantil do país.(42) Investiu grandes somas em obras fundamentais de irrigação e abastecimento de água, mas impôs condições de trabalho tão duras que, segundo consta, 23 mil operários morreram.(43) Enquanto os velhos sistemas sociais eram brutalmente desmantelados, o estilo de vida conservador e as crenças pré-modernas da vasta maioria da população se mantinham intatos. Duas sociedades - uma, modernizada, composta por militares e funcionários da administração; e a outra não modernizada -, atuando de acordo com normas totalmente diversas, surgiam pouco a pouco no Egito moderno.

Os ulemás certamente achavam destrutiva a incipiente modernidade. Eram poderosos quando Muhammad Ali assumiu o governo. Seduzidos por sua bajulação e suas promessas, durante três anos viveram com ele em lua-de-mel. Em 1809, porém, perderam sua tradicional isenção fiscal, e Umar Makram os incitou a exigir a revogação dos novos tributos. Como raramente formavam umas frentes unidas, muitas se deixaram atrair pelo paxá. Makram foi exilado; com sua partida os ulemás perderam a última oportunidade de opor-se a Muhammad Ali e sofreram uma derrota como classe. Como muçulmano, o paxá reverenciava os eruditos religiosos e as madrasahs, porém sistematicamente os marginalizava e os despojava de qualquer poder. Depunha xeques que o desafiavam - levando muitos ulemás a aceitarem a nova política, segundo Al-Jabarti - e os mantinha praticamente na penúria. Apossando-se da receita das propriedades doadas (awqaf, privava os ulemás de sua principal fonte de renda. Em 1815 numerosas escolas tradicionais do Alcorão estavam arruinadas. Sessenta anos depois o establishment islâmico enfrentava terríveis dificuldades financeiras. Não havia verba para pagar os professores, e as mesquitas não podiam mais sustentar seus líderes de oração, muezins, recitadores do Alcorão e zeladores. Os grandes edifícios dos mamelucos se deterioraram, e até al-Azhar se encontrava num estado deplorável.(44)

Em tal situação os ulemás do Egito se acovardaram e tornaram-se

reacionários. Perderam seu tradicional papel de conselheiro do governo para a nova elite de administradores estrangeiros, a maioria dos quais demonstrava pouco respeito pela tradição local. Ficaram para trás na marcha do progresso, entregues a seus livros e manuscritos já que a oposição era impossível, voltaram as costas para as mudanças e se entrincheiraram em suas tradições eruditas. De modo geral manteriam essa postura dali para frente. Não viam a modernidade como um desafio intelectual, mas como uma série de normas odiosas e destrutivas, uma usurpação de seu poder e de sua riqueza, uma dolorosa perda de prestígio e influência.(45) Portanto, ao entrar em contato com as novas idéias ocidentais, os muçulmanos do Egito não encontraram a orientação do clero e trataram de buscar ajuda em outro lugar.

Durante séculos os ulemás e a elite dominante agiram em parceria no Egito. Muhammad Ali desfez essa relação e abruptamente inaugurou um novo secularismo. Sem respaldo ideológico, esse secularismo foi imposto como um fato consumado do ponto de vista político. Os ocidentais tiveram um tempo para adaptar-se à gradativa separação entre Igreja e Estado e até criaram uma espiritualidade do mundano. Para a maioria dos egípcios, no entanto, a secularização continuou sendo bizarra, estrangeira e incompreensível.

O Império Otomano também empreendeu reformas modernizadoras, mas Istambul tinha maior conhecimento das idéias que estribavam a grande transformação ocidental. Havia diplomatas otomanos na Europa e estadistas europeus freqüentavam a corte do sultão. Nas décadas de 1820 e 1830 toda uma geração cresceu familiarizada com o mundo moderno e decidida a reformar o império. O pai de Ahmed Vefik Pasha, que posteriormente se tornou grão-vizir, trabalhara na embaixada turca em Paris; Ahmed leu Gibbon, Hume, Adam Smith, Shakespeare e Dickens. Mustafa Resid Pasha também morou em Paris, onde estudou política e literatura. Em sua opinião o Império Otomano só poderia sobreviver no mundo moderno como um Estado centralizado, com um exército moderno e um novo sistema jurídico e administrativo, que reconhecesse a igualdade de todos os cidadãos. Em lugar de formar dhimmis ("minorias protegidas"), cristãos e judeus deviam ter o mesmo status dos cidadãos muçulmanos. O predomínio dessas idéias européias facilitou a instauração das Tanzimat ("regulamentações") pelo sultão Mahmud II em 1826. As Tanzimat aboliram os janízaros, deram início à modernização do exército e introduziram inovações tecnológicas. A princípio pareciam suficientes para deter o declínio do império, mas o avanço implacável das potências européias e sua penetração econômica e política nos territórios islâmicos pouco a pouco deixaram claro que era essencial realizar mudanças mais profundas.(46)

Em 1839, por instigação de Resid Pasha, o sultão Abdulhamid expediu o

decreto Gülhane, que não tocou na lei islâmica, mas condicionou a monarquia absoluta do sultão a uma relação contratual com seus súditos. O decreto previu alterações fundamentais nas instituições imperiais, que deviam ser gerenciadas de maneira mais sistemática e eficiente. Nas três décadas seguintes reorganizou-se o governo central e local e criaram-se códigos e cortes criminais e comerciais. Em 1856 o decreto Hatti Humayun concedeu cidadania plena às minorias religiosas. A medida inevitavelmente provocou um conflito com os ulemás, que consideraram tais inovações prejudiciais à Shariah.(47) Cada vez mais os reformadores se confrontavam com a pergunta: de que modo os muçulmanos poderiam ingressar na modernidade sem abandonar sua herança islâmica? Assim como o cristianismo mudara e estava mudando sob o impacto da modernização e do pensamento iluminista, assim também o Islã mudaria nas décadas seguintes.

A pergunta demandava uma resposta urgente, pois a cada ano que passava se evidenciava mais e mais a fragilidade do mundo muçulmano ante o Ocidente. Muhammad Ali resistira ao sultão, porém em 1840, pressionado pelas potências européias, abriu mão de seus novos territórios na Síria, na Arábia e na Grécia. Foi um duro golpe, do qual ele nunca se recuperou inteiramente. Seu neto Abbas (1813-54), que o sucedeu como paxá do Egito, em 1849, odiava a Europa e o tudo que era ocidental. Militar de carreira, não possuía a formação liberal dos reformadores otomanos. Via o Ocidente como sinônimo de exploração e humilhação: abominava os privilégios que os administradores e empresários europeus conquistaram no Egito e ressentia-se profundamente da maneira como os europeus impingiram a seu avô projetos impossíveis que lhes renderiam beneficies financeiros. Suprimiu a frota de seu antecessor, reduziu o exército e fechou as novas escolas. Impopular também entre os egípcios acabou sendo assassinado em 1854. Sucedeu-o seu extremo oposto: o francófilo Muhammad Said Pasha (1822-63), quarto filho de Muhammad Ali, que adotara um estilo de vida ocidental, adorava a companhia de estrangeiros e ressuscitou o exército. No fim de seu reinado, porém, desiludiu-se com as práticas escusas e os esquemas dúbios de algumas empresas européias.

De todos os projetos europeus o mais espetacular foi a construção do canal de Suez. Muhammad Ali sempre se opusera a qualquer plano de unir o mar vermelho ao Mediterrâneo, temendo que o Egito mais uma vez atraísse as atenções das potências ocidentais e sofresse uma nova fase de invasão e dominação. Já Said Pasha encantou-se com a idéia e prontamente outorgou uma concessão a seu velho amigo Ferdinand de Lesseps (1 805-94), cônsul francês. Lesseps o convenceu de que o canal capacitaria o Egito a resistir à Inglaterra e não lhe custaria nada, pois a França arcaria com os gastos da construção. Said foi ingênuo, e a concessão, firmada em 30 de novembro de 1854, foi desastrosa para

seu país. Apesar da oposição do sultão e de Lord Palmerston, Lesseps fundou sua própria empresa e ofereceu ações aos Estados Unidos, à Inglaterra, à Rússia, à Áustria e ao Império Otomano. Todos as recusaram, e o paxá as garantiu, ademais de investir no projeto. As obras se iniciaram em abril de 1859.

O Egito forneceu praticamente todo o dinheiro, a mão-de-obra e o material, além de doar 520 quilômetros quadrados de seu território. Em 1863 Said morreu, e o poder passou para seu sobrinho Ismail (1830-95), que também era favorável ao canal, porém submeteu a concessão à arbitragem do imperador francês, Napoleão III, na esperança de obter maiores vantagens para seu país. Em 1864 a empresa perdeu o direito de utilizar trabalhadores egípcios gratuitamente; o Egito recuperou parte do território doado, mas teve de pagar a Lesseps uma indenização de 84 milhões de francos. E as obras recomeçaram. A grande inauguração foi um acontecimento fulgurante. Os convidados ganharam passagem e hospedagem grátis; Verdi compôs a ópera Aída para o novo teatro do Cairo. Construiu-se uma estrada especial para levar os visitantes às pirâmides.(48) Todo esse esbanjamento visava a convencer a comunidade internacional da prosperidade do Egito e atrair novos investimentos. Na verdade o Egito estava à beira da falência.

O canal certamente contribuiu para arruinar a frágil economia egípcia, porém não foi o único responsável. A trajetória de Ismail demonstra, mais uma vez, o enorme custo da modernização num país não ocidental. Ismail queria libertar o Egito da suserania otomana. Tinha uma concepção moderna de autonomia, mas tudo o que conseguiu foi uma dependência mutilante e, enfim, a ocupação por uma potência européia. Muhammad Ali lutara como soldado para conquistar a liberdade. Ismail tentou comprá-la. Em 8 de junho de 1867 obteve do sultão o direito de usar o título persa de quediva ("grande príncipe") para distinguir-se dos outros paxás otomanos. Por esse privilégio pagaria anualmente a Istambul um tributo extra de 350 mil libras.(49) E ainda tinha de arcar com as despesas do canal, enfrentar a queda repentina do preço do algodão, que chegara às alturas durante a Guerra Civil americana, e bancar seus próprios e ambiciosos projetos modernizadores. Tais projetos incluíam a construção de 1440 quilômetros de ferrovias, 430 pontes e 112 canais, que irrigariam cerca de 1.373.000 acres de terras até então improdutivas.(50) Na gestão do quediva o Egito progrediu mais rapidamente que sob qualquer um de seus antecessores: ele também tinha planos para a educação de ambos os sexos, pesquisa científica e explorações geográficas. O Cairo se tornou uma cidade moderna, com novos edifícios, avenidas largas, belos jardins. Infeliz-mente Ismail não conseguiu pagar nada disso. Para arranjar dinheiro implantou um sistema de crédito fácil e tomou polpudos empréstimos, dos quais uma parte considerável desapareceu nos

bolsos de corretores, banqueiros e empresários europeus, que o incentivavam a gastar sempre mais. Em outubro de 1875 os títulos otomanos despencaram na Bolsa de Valores londrina, levando na queda os papéis negociáveis do Egito. Foi a gota d'água.

Com o canal de Suez o Egito adquiriu uma importância estratégica sem precedentes, e as potências européias não podiam permitir que se arruinasse por completo. Para salvaguardar seus interesses, a Inglaterra e a França impuseram ao quediva controles financeiros que ameaçavam tornar-se políticos. Muhammad Ali tinha razão de temer que o canal comprometesse a independência do país. Ministros europeus foram incorporados ao governo egípcio para supervisionar seus negócios financeiros, e, quando Ismail os demitiu, em abril de 1879, Inglaterra, França, Alemanha e Áustria se uniram contra ele e pressionaram o sultão para que o depusesse. Sucedeu-o seu filho, Tewqif (1852-92), um jovem bem-intencionado, mas totalmente controlado pelas potências européias e por isso malquisto entre a população e o exército. Em 1881 o oficial Ahmad bey Urubi (1840-1911) liderou uma revolução, exigindo que os altos postos do exército e do governo fossem confiados a cidadãos egípcios; assumiu o controle administrativo do país, mas provocou a intervenção militar da Inglaterra. Sonhara incorporar o Egito à Europa; só conseguiu transformá-lo numa virtual colônia européia.

Muhammad Ali fora cruel e implacável. Seus sucessores foram ingênuos, ambiciosos e imprevidentes, porém cumpre ressaltar que enfrentaram dificuldades insuperáveis. Primeiro, o tipo de civilização que tentaram emular era algo inteiramente novo. Não admira que, com seu escasso conhecimento da Europa, demorassem a compreender que algumas poucas reformas militares e tecnológicas não bastariam para fazer do Egito uma nação "moderna". Seria preciso reorganizar a sociedade, estabelecer uma base sólida para uma economia industrial independente e substituir o tradicional espírito conservador por uma nova mentalidade. O fracasso custaria caro, porque na época a Europa era muito poderosa. As grandes potências podiam obrigar o Egito a financiar a construção do canal de Suez e, todavia negar-lhe a condição de acionista. Durante a chamada "Crise Oriental" (1 8 75-78) uma dessas potências (a Rússia) penetrou no coração do território otomano e foi detida por uma ameaça de outros países europeus, não pelos turcos. Nem o grande Império Otomano, último baluarte do poderio muçulmano, controlava mais suas próprias províncias. Foi o que se evidenciou em 1881, quando a França ocupou Túnis, e em 1882, quando a Inglaterra ocupou o Egito. A Europa estava invadindo o mundo islâmiico e começando a desmantelar o império.

Ademais, mesmo sem cometer os erros desastrosos dos governantes

egípcios, os países muçulmanos mais fracos não tinham condições de "modernizar-se" como os europeus ou os americanos, porque fora do Ocidente o processo de modernização era fundamentalmente distinto. Em 1843 o escritor francês Cérard de Nerval visitou o Cairo e observou, com ironia, que se impingiam à cidade islâmica valores da burguesia francesa. Os palácios de Muhammad Ali foram construídos como quartéis e decorados com poltronas de mogno e retratos a óleo dos filhos do paxá em seus novos uniformes militares. O exótico Cairo oriental da imaginação de Nerval

> jaz sob poeira e cinzas; o espírito moderno e suas exigências triunfaram sobre ele como a morte. Em dez anos ruas européias cortarão em ângulos retos a velha cidade poeirenta e sombria [...] O que reluz e se expande é a parte dos europeus, a cidade dos ingleses, dos malteses e dos franceses. (51)

Os edifícios do novo Cairo, erguidos por Muhammad Ali e Ismail, representavam uma arquitetura de dominação. Isso se evidenciaria ainda mais durante a ocupação britânica, quando as embaixadas, os bancos, as mansões e os monumentos construídos em setores da cidade expressavam os investimentos europeus no país, exibindo uma mistura de estilos, períodos e funções que na Europa seriam considerados incoerentes. Pois, como assinala o antropólogo Michael Gilsenan, o Cairo "não estava passando pelas mesmas fases de uma seqüência unilinear de desenvolvimento pelas quais a Europa já passara em sua trajetória rumo ao capitalismo". Não estava se tornando um centro industrial, nem evoluindo decididamente da tradição para a modernidade, nem adquirindo uma nova coerência urbana:

> Ao contrário, estava se transformando numa metrópole local dependente, através da qual se podia administrar e dominar urna sociedade. As formas espaciais derivavam de uma relação baseada na força e numa ordem econômica mundial em que, nesse caso, a Inglaterra desempenhava papel decisivo.(52)

Toda a experiência da modernização foi essencialmente diferente no Oriente Médio: não implicou poder, autonomia e inovação, como na Europa, mas perda, dependência e imitação canhestra.

Para a vasta maioria da população, que não estava envolvida no processo, foi também uma experiência de alienação. A construção de uma metrópole "moderna", como o Cairo de Muhammad Ali, seguia princípios

totalmente distintos dos que conferiram significado às cidades egípcias autênticas. Como Gilsenan observa, muitos turistas, colonizadores e viajantes acham as cidades orientais confusas e até assustadoras: as ruas sem nome e sem numeração e as passagens sinuosas parecem não ter ordem nem orientação; os ocidentais se perdem e não conseguem decifrar seus arredores. As novas cidades ocidentalizadas eram igualmente incompreensíveis para a maioria dos povos colonizados do Oriente Médio e do norte da África - que com freqüência se sentiam perdidos em sua própria terra - e não tinham relação nenhuma com sua instintiva noção da cidade ideal. Muitas delas rodeavam a "cidade velha", comparativamente escura, ameaçadora e estranha ao racional e ordenado mundo moderno.(53) Os egípcios eram, pois, obrigados a viver num mundo duplo: um moderno e ocidental, o outro tradicional. Esse dualismo provocaria uma grave crise de identidade e, como em outras experiências de modernização, algumas surpreendentes soluções religiosas.

O Irã se mantinha alheio ao processo de modernização, embora ingressasse igualmente na era de dominação européia inaugurada com a chegada de Napoleão ao Oriente Médio. Ganhou nova importância estratégica para as potências européias em função do plano napoleônico de invadir a índia britânica com a ajuda do czar da Rússia. Em 1801 a Inglaterra assinou um tratado com o segundo xá Qajar, Fath Ali (1798-1834), prometendo equipamento militar e tecnologia em troca do apoio iraniano. O país também se tomou uma peça preciosa nos jogos de poder que a Europa sustentou ainda por muito tempo depois da queda de Napoleão. A Inglaterra queria controlar o golfo Pérsico e o sudeste do Irã a fim de salvaguardar a índia, enquanto a Rússia tentava estabelecer uma base no norte. Nenhuma das duas potências pretendia colonizar o Irã, e ambas lutavam para preservar a independência do país, mas, na prática, os xás não se arriscavam a indispor-se com uma delas sem o apoio da outra. Os europeus se apresentaram aos iranianos como os portadores do progresso e da civilização, porém na verdade a Inglaterra e a Rússia promoveram apenas o progresso que favorecia seus interesses e bloquearam a introdução de inovações que, como a ferrovia, poderiam beneficiar a população local, mas talvez comprometessem seus planos estratégicos.(54)

No início do século XIX o príncipe herdeiro Abbas, governador-geral do Azerbaijão, decidira criar um exército moderno e enviara alguns jovens para estudar na Europa a fim de adquirirem os conhecimentos necessários. Contudo morreu em 1833, antes de subir ao trono, e seus sucessores se limitaram a algumas tentativas esporádicas de modernização. Os xás da dinastia Qajar eram fracos e tão dominados pela Inglaterra e pela Rússia que não viam necessidade de um exército próprio: os europeus sempre os protegeriam numa emergência.

Faltava-lhes o sentimento de urgência que motivara Muhammad Ali. Cabe ressaltar, porém, que a modernização seria muito mais difícil no Irã que no Egito. As vastas distâncias, as características do solo e o poder autônomo das tribos nômades praticamente inviabilizavam a centralização sem a sofisticada tecnologia do século XX.(55)

Quase poderíamos dizer que o Irã tinha o pior de todos os mundos. A uma dependência debilitante não se contrapunha nenhuma das vantagens de bons investimentos e de urna sólida colonização. Na primeira metade do século XIX a Rússia e a Inglaterra impuseram ao país as "capitulações", que minaram a soberania dos sultões otomanos. As capitulações conferiram privilégios especiais aos comerciantes russos e britânicos em território iraniano, isentaram-nos da legislação local e estabeleceram concessões tarifárias para seus produtos. A medida causou profundo ressentimento. Permitiu que os europeus penetrassem no país e agissem como bem entendessem, pois os tribunais consulares que julgavam seus delitos eram, em geral, tão lenientes que um crime grave podia ficar praticamente impune. A indústria local também sofreu com as capitulações, já que os manufaturados ocidentais desbancaram o artesanato iraniano. Alguns produtos se beneficiaram: o algodão, o ópio e os tapetes eram exportados para a Europa. Por outro lado à indústria da seda desapareceu quando uma empresa européia importou bichos-da-seda doentes; o preço da prata, da qual era feita a moeda iraniana, caiu vertiginosamente no mercado internacional; na década de 1850 as grandes potências começaram a exigir concessões para atividades específicas, e a influência econômica da Europa se intensificou. Com o intuito de aprimorar suas comunicações com a índia, no final da década de 1850, os ingleses trataram de obter as concessões para todas as linhas telegráficas do Irã. Em 1847 o barão Julius de Reuter (1816-99), súdito britânico, ganhou direitos exclusivos sobre a construção de ferrovias e linhas de bonde, extração mineral, novas obras de irrigação, um banco nacional e diversos projetos industriais. Devia agradecer ao primeiro-ministro Mirza Hosain Khan, que, embora fosse favorável a reformas, provavelmente considerava os xás tão incompetentes que achava melhor deixar os ingleses modernizarem o país. Estava enganado. Um grupo de funcionários públicos e ulemás, liderado pela mulher do xá, protestou energicamente contra os privilégios concedidos a Reuter, e Mirza Khan teve de renunciar. Entretanto, ao terminar o século XIX, a Inglaterra e a Rússia haviam conseguido grandes concessões econômicas que, em alguns setores, equivaliam ao controle político. Os comerciantes que percebiam os benefícios da modernização, mas temiam essa expansão da influência estrangeira, passaram a fazer campanha contra o regime.(55)

Contavam corri o respaldo dos ulemás, muito mais fortes que seus pares

do Egito. A vitória dos usulitas, no final do século XVIII, fornecera aos mujtahids uma arma poderosa, pois, em princípio, até o xá tinha de sujeitar-se a suas normas. Eles não sofriam intimidação nem marginalização por parte dos Qajar, que precisavam de seu apoio. Os ulemás tinham uma sólida base financeira e concentravam-se nas cidades sagradas de Najaf e Kerbala, no Iraque otomano, fora do alcance dos xás. No Irã a capital, Teerã, era muito diferente de Qum, a cidade-santuário dos xiitas. Havia, portanto, uma efetiva separação entre religião e política. Ao contrário de Muhammad Ali, os Qajar não possuíam um exército moderno nem uma burocracia central, capaz de impor sua vontade aos ulemás em questões relativas a educação, lei e administração das doações (awqaf). No início do século XIX, porém, o clero, fiou à tradição xiita, estava afastado da política. Quando se tornou efetivamente o primeiro mujtahid reconhecido como o único e supremo "modelo de emulação" (marja-e taqlid), o representante-mor do Imame Escondido, o xeque Murtada Ansari derrotou um candidato mais instruído que se "envolvera com os assuntos do povo", atuando como conselheiro jurídico em assuntos comerciais e pessoais dos mercadores e peregrinos que visitavam os santuários. O supremo juiz dos fiéis devia ser um estudioso, não um homem de negócios.(57)

No entanto, à medida que os europeus ampliavam seu poderio comercial no Irã, os mercadores e artesãos procuravam cada vez mais se aconselhar com os ulemás. O clero e os negociantes do bazar, popularmente chamados de bazaaris, eram aliados naturais; não raro pertenciam às mesmas famílias e comungavam os mesmos ideais religiosos. Na segunda metade do século XIX os ulemás forneceram aos mercadores o suporte intelectual de suas objeções à penetração estrangeira: o Irã deixaria de ser um país islâmico se os monarcas continuassem dando tanto poder aos infiéis.

Os xás tentaram rebater tais objeções apelando para a religião popular das massas, sobretudo associando-se com as cerimônias em memória de Husain. Tinham seus próprios rawda-khans, que recitavam diariamente os episódios épicos da tragédia de Kerbala; no mês sagrado de Muharram promoviam a apresentação anual do drama da paixão (taziyeh) de Husain, que ocorria em cinco noites consecutivas, no grande pátio do palácio real. Encenavam-se a batalha entre Husain e Yazid, bem como a morte do Imame e de seus filhos. Na noite do jejum do Ashura, aniversário do desastre de Kerbala, realizava-se uma procissão solene, ao som de coros infantis; efígies dos mártires (com reproduções em tamanho natural de seus túmulos) eram carregadas pelas ruas, e o povo batia no peito. Durante o Muharram todas as mesquitas ostentavam panos negros e nas praças públicas erguiam-se barracas para os rawda-khans, que entoavam a elegia em voz alta e plangente. Nessa época numerosos e célebres

rawda-khans competiam entre si.

Sob os Qajar esses ritos fúnebres se converteram numa importante instituição iraniana. Além de associar a monarquia com Husain e Kerbala, contribuindo para legitimar o governo dos Qajar, funcionavam como uma válvula de escape, proporcionando às massas uma oportunidade de extravasar a frustração e o descontentamento. O público não assistia passivamente às recitações e encenações. Como observou um visitante francês, "a platéia inteira reage com lágrimas e profundos suspiros".(58) Nas cenas de batalha os espectadores soluçavam e batiam no peito, as lágrimas escorrendo-lhes pelas faces. Enquanto os atores exprimiam horror e tristeza através do texto, o público se encarregava - e ainda se encarrega - das manifestações explícitas e violentas de dor, completando uma parte essencial do drama. Simbolicamente os espectadores estavam ao mesmo tempo nas planícies de Kerbala e em seu próprio mundo, chorando por suas tragédias e mágoas pessoais. Até hoje eles aprendem a chorar por seus pecados e seus problemas e a recordar o sofrimento ainda maior de Husain, explica o estudioso americano William Beeman.(59) Podiam, assim, identificar-se com o desastre de Kerbala, transpondo-o para o presente, através desses rituais dramáticos, e conferindo ao fato histórico a qualidade eterna de mito. Os flagelantes representavam não só a população de Kufa, que abandonara Husain e, portanto, se punia, mas também todos os muçulmanos que não conseguiram ajudar o Imame a construir uma sociedade justa. Os xiitas choram por Husain e o sepultam simbolicamente porque na vida real ele não foi sepultado e seus ideais nunca se concretizaram. Os iranianos dizem que no mês de Muharram também lembram os sofrimentos de amigos e parentes. Mas essas lembranças pessoais os levam a uma apreensão emocional do problema do mal: porque os bons sofrem e os maus aparentemente prevalecem? Gemendo e chorando incontrolavelmente, os participantes despertam em si mesmos aquele anseio de justiça que está no âmago da devoção xiita.(60) As elegias e os dramas da paixão anualmente lhes recordam o mal que persiste no mundo e reafirmam sua fé no triunfo final do bem.

Essa fé popular era muito diferente do xiismo legalista e racionalista dos mujtahids. Tinha um evidente potencial revolucionário. Podia facilmente ser usada - e seria - para apontar os males da sociedade e a semelhança entre o governante do momento e Yazid. Na época dos Qajar, como na dos Safávidas, esse caráter rebelde era sufocado e a ênfase ainda recaía no martírio de Husain, visto como um sacrifício vicário pelos pecados alheios. No século XIX não foi através do taziyeh que o povo se rebelou; muitos expressaram sua insatisfação em dois movimentos messiânicos populares.

O primeiro desses movimentos teve como líder o príncipe Qajar Hajj

Muhammad Karim Khan Kirmani (1810-71), primo e enteado de Fath Ali, cujo pai governava a turbulenta província de Kirman. Karim Khan se envolveu, em Kirman, com a seita Shaikhi, um movimento místico radical fundado por Shaykh Ahmad ai-Ahsai (1 753-1826), de Kerbala, que por sua vez sofrera profunda influência do misticismo de Mulla Sadra e da escola de Isfahan, que os mulás usulitas tentaram suprimir. Ahsai e seu discípulo Sayyd Kazim Rashti (1759-1843) ensinavam que cada um dos profetas e dos imames refletia a vontade divina. Sua vida e seu exemplo conduziam pouco a pouco a humanidade inteira a um estado de perfeição. O Imame Escondido não estava neste mundo, mas fora transladado para o mundo de arquétipos puros (alam al-mithal), de onde, através de seus representantes terrenos, que sabiam penetrar nesse reino místico, continuava a guiar os seres humanos até não precisarem mais das leis da Shariah; então eles interiorizariam a vontade de Deus e a apreenderiam diretamente, em vez de seguir um conjunto de regras externas. Os mujtahids se horrorizaram. Ahsai ensinava que sempre houve no mundo "xiitas perfeitos", seres humanos raros, infalíveis, capazes de entrar em contato com o Imame Escondido através das disciplinas intuitivas da contemplação. A implicação era que os mujtahids tinham uma fé incompleta, legalista, literalista e certamente inferior às percepções místicas de Ahsai e seus discípulos.(61)

A chamada escola Shaykhi popularizou-se no Iraque e no Azerbaijão como uma filosofia, uma idéia, não um programa político concreto. Quando passou a liderá-la, após a morte de Rashti, Karim Khan a converteu numa rebelião contra os mujtahids, denunciando publicamente seu legalismo tacanho, seu literalismo prosaico, sua falta de interesse por novas idéias. Os muçulmanos não podiam pensar que seu único dever consistia na taqlid, na emulação de um jurista. Todos tinham capacidade para interpretar as escrituras. Os mujtahids apenas distribuíam velhas verdades, quando o mundo precisava de algo totalmente novo. A humanidade estava sempre mudando e evoluindo, de maneira que cada profeta suplantava seu antecessor. Em cada geração os xiitas perfeitos desvendavam mais e mais o significado esotérico do Alcorão e da Shariah, expondo suas profundezas ocultas numa revelação ininterrupta. Os fiéis deviam ouvir esses mestres místicos, que foram designados pelo Imame e cujo poder os mujtahids usurparam. Karim Khan tinha certeza de que essa revelação progressiva estava preste a completar-se. A natureza humana logo alcançaria a perfeição. Trata-se nitidamente de uma reação às mudanças que os europeus introduziam no Irã. Karim Khan não era democrata; como todos os filósofos pré-modernos, era elitista e absolutista; impaciente com as divergências entre os mujtahids pretendia impor sua opinião ao povo. Entretanto foi um dos primeiros clérigos iranianos a familiarizar-se com as novas idéias européias. Ao contrário

dos ulemás ortodoxos, que simplesmente se opunham à invasão comercial dos ingleses e dos russos, interessava-se pela nova ciência e pelo secularismo do Ocidente. Nas horas vagas estudavam astronomia, óptica, química e lingüística e se orgulhava de seus conhecimentos científicos. Nas décadas de 1850 e 1860, quando poucos iranianos possuíam informações de primeira mão sobre a Europa, ele já compreendia que a cultura ocidental representava uma séria ameaça à civilização iraniana e que era preciso encontrar novas soluções para esse desafio sem precedentes. Daí suas teologias evolucionárias, que admitia a possibilidade de algo novo, e sua intuitiva expectativa de mudanças iminentes e radicais.

O movimento Shaykhi estava, porém, enraizado no Velho Mundo, com sua visão elitista do conhecimento. Sentindo o impacto do Ocidente industrializado, era também defensivo. Karim Khan combatia ferozmente a Dar al-Funun, a primeira escola secundária gratuita de Teerã, recém-fundada pelo ministro reformista Amir Kabir. Com um corpo docente basicamente europeu e uma equipe de intérpretes, Dar al-funun ministrava cursos de ciências naturais, matemática avançada, línguas estrangeiras e arte bélica moderna. Karim Khan a via como parte de uma trama que visava a expandir a influência européia e destruir o Islã. Dizia que logo os ulemás seriam silenciados, as crianças muçulmanas seriam educadas em escolas cristãs e os iranianos se tornariam falsos europeus. Percebia os perigos futuros - alienação e anomia - e adotou uma postura rejeicionistas e separatista em face da crescente invasão européia. Podemos interpretar sua ideologia mística como uma tentativa de preparar os iranianos para uma solução inteiramente nova, mas, querendo ou não, a presença ocidental no Irã era um fato consumado e nenhum movimento reformador teria sucesso se não conseguisse incorporá-la. Boatos de que Karim Khan estava prestes a instaurar seu próprio governo religioso levaram as autoridades a processá-lo e a vigiá-lo durante um ano e meio. Nas décadas de 1850 e 1860 ele pouco a pouco se retirou da vida pública, guardou suas opiniões para si mesmo e, derrotado e amargurado, morreu em sua propriedade.(62)

O segundo movimento messiânico do período estava igualmente arraigado no espírito conservador, mas acatava alguns dos novos valores ocidentais. Seu fundador, Sayyid Ali Muhammad (1819-50), participara do movimento Shaykhi em Najaf e Kerbala, porém em 1844 declarou-se a "porta" (bab) do divino que, segundo os ulemás, fora fechada por ocasião da Ocultação do Imame.(63) Em Isfahan, Teerã e Khorassan ele conquistou adeptos entre ulemás, figuras ilustres e comerciantes ricos. Em Kerbala sua brilhante discípula, Qurrat al-Ain (1814-52), atraía multidões imensas; seus principais discípulos, Mulla Sadiq (conhecido como Muqaddas) e Mirza Muhammad Ali Barfurushi (m. 1849), que recebeu o título de Quddus, pregavam o que era praticamente

uma nova religião: o chamado à prece mencionava o nome do Bab e os fiéis deviam rezar voltados na direção de sua casa, em Shiraz. Quando fez sua peregrinação a Meca, naquele ano, o Bab se postou junto à Caaba e proclamou-se a encarnação do Imame Escondido. Quinze meses depois, como Joseph Smith, apresentou um texto de inspiração recente, o Bayan, ab-rogando todos os velhos livros sagrados. Definiu-se como o Homem Perfeito de seu tempo, que encarnava em si todos os grandes profetas do passado. A humanidade aproximava-se da perfeição, e as antigas religiões já não lhe bastariam. Como o Livro de Mórmon, o Bayan reivindicava uma ordem social mais justa e endossava os valores burgueses da modernidade: enaltecia o trabalho produtivo, defendia o livre comércio e a redução de impostos, demandava garantias para a propriedade pessoal e melhorias na condição das mulheres. Acima de tudo o Bab incutiu nos fiéis do século XIX a idéia de que não existia outro mundo além deste. Os xiitas tradicionalmente se voltavam para as tragédias do passado e para o futuro messiânico. O Bab concentrava-se no aqui e agora. Não haveria juízo Final, não haveria vida após a morte. Tinha-se de encontrar o Paraíso neste mundo. Ao invés de esperar passivamente pela redenção, os xiitas do Irã deviam lutar por uma sociedade melhor na terra e tentar alcançar a salvação em vida.(64)

Muitos aspectos do babismo lembram a trajetória de Shabbetai Zevi. O Bab exercia o mesmo tipo de fascínio de Shabbetai. Quando foi preso pelas autoridades, sua transferência de um local de detenção a outro se convertia numa marcha triunfal, congregando um número enorme de populares. Seus cárceres se tornavam centros de peregrinação. O Bab podia receber grandes grupos de discípulos em sua cela, onde escrevia cartas virulentas a Muhammad Shah, o "usurpador" Qajar. Mesmo depois que as autoridades o transferiram para a longínqua fortaleza de Chihrig, nos arredores de Urumiyya, não havia espaço suficiente para todos os seus visitantes, e muita gente não conseguia entrar. Quando ele ia aos banhos públicos, seus admiradores compravam a água em que se banhara. Por ocasião de seu julgamento em Tabriz, no verão de 1848, houve uma comoção popular. Multidões se apinharam para saudá-lo, e ele entrou no tribunal em triunfo. Do lado de fora seus partidários esperavam que arrasasse seus inimigos e inaugurasse uma nova era de justiça, produtividade e paz. Todavia, como no caso de Shabbetai, seguiu-se um desconcertante anticlímax. O Bab não derrotou seus inquisidores. Na verdade teve um mau desempenho, revelando-se deficiente em árabe, teologia e Falsafah e ignorante nas novas ciências.(65) Como poderia ser o Imame, o repositório do conhecimento divino (ilm)? O tribunal o enviou de volta à prisão, subestimando a ameaça que ele representava para o regime, pois a essa altura o babismo já não reivindicava apenas uma reforma moral e religiosa, mas exigia uma nova ordem social e

política.

Assim como Shabbetai conquistou adeptos em todas as classes sociais, o Bab atraiu as massas com seu messianismo, os indivíduos dotados de inclinação filosófica ou esotérica com sua teologia mística e os revolucionários mais seculares com suas doutrinas sociais. Como no shabbetaísmo, intuiu-se que o Velho Mundo estava desaparecendo e que as santidades tradicionais já não tinham razão de ser. Em junho de 1848 os líderes do babismo organizaram uma grande concentração popular em Budasht, Khorassan. Nessa ocasião ab-rogaram formalmente o Alcorão e decidiram que a Shariah continuaria vigorando só até o mundo reconhecer o Bab. Por enquanto os fiéis deviam obedecer à própria consciência e aprender a distinguir o bem do mal por si mesmos, sem recorrer aos ulemás. Deviam sentir-se livres para rejeitar as leis da Shariah, se assim resolvessem. A carismática pregadora Qurrat al-Ain tirou o véu, num gesto que simbolizava o fim da submissão feminina e da velha ordem muçulmana. Todos os objetos "impuros" passariam a ser considerados "puros". A verdade não era uma doutrina revelada de uma só vez, em determinado momento. Deus revelava seus desígnios às massas pouco a pouco, através dos eleitos. Como o próprio Shabbetai, os babistas se voltaram para um novo pluralismo religioso: na nova era toda a religião anteriormente revelada se fundiriam numa só.(66)

Muitos babistas que participaram do encontro em Budasht se horrorizaram com essa mensagem radical e se afastaram. Outros muçulmanos fervorosos atacaram os hereges, e a concentração terminou em tumulto. Entretanto o trabalho dos líderes havia apenas começado. Eles viajaram separadamente para Mazanderan, onde Mullah Husain Bushrui (m. 1849) reuniu duzentos homens e pronunciou um veemente discurso: os babistas deviam sacrificar seus bens materiais e adotar como seu modelo o Imame Husain. Somente através do martírio poderiam inaugurar o Novo Tempo, em que o Bab exaltaria os oprimidos e enriqueceria os pobres. Dentro de um ano o Bab conquistaria o mundo e unificaria todas as religiões. Bushrui revelou-se um comandante talentoso; seu pequeno exército debandou as tropas reais, que, dizem os anais da corte, correram "como um rebanho de carneiros fugindo dos lobos". Os babistas atacaram, saquearam, mataram e incendiaram. Os religiosos consideravam sua rebelião mais importante que a batalha de Kerbala. Os pobres, que talvez aderissem ao movimento por motivos mais prosaicos, lutaram melhor que todos. Pela primeira vez sentiram-se valorizados e foram tratados, se não como iguais como colaboradores preciosos.

O governo acabou sufocando a revolta, mas em 1850 novos levantes ocorreram em Yazd, Nairiz, Teerã e Zanjan. Os babistas criaram um clima de terror. Dissidentes políticos e estudantes aderiram à insurreição. Até as

mulheres, vestindo trajes masculinos, lutaram com bravura. O movimento atraiu todos os insatisfeitos com o regime. Mulás que se sentiam oprimidos pelos arrogantes mujtahids, comerciantes que discordavam da venda de recursos iranianos para estrangeiros, bazaaris, proprietários de terras e camponeses pobres uniram-se aos entusiastas babistas religiosos. Durante muito tempo o xiismo ajudara os iranianos a cultivarem o anseio de justiça social, e quando surgiram o líder certo e a filosofia certa todos os tipos de descontentes acharam natural combater sob uma bandeira religiosa.(67)

Dessa vez o governo conseguiu esmagar os insurgentes. Executou o Bab em 9 de julho de 1850, eliminou os demais líderes, prendeu e massacrou numerosos suspeitos. Alguns babistas fugiram para o Iraque otomano, onde o movimento se cindiu em 1863. Seguindo Mirza Yahya Nuri Subh-i Azal (1830-1912), nomeado sucessor do Bab, alguns permaneceram fiéis aos objetivos políticos do levante. Posteriormente muitos desses "azalistas" abandonaram o velho misticismo do Bab e se tornaram secularistas e nacionalistas. Como no shabbetaísmo, a ruptura de tabus, a rejeição de antigas leis e o gosto da revolta lhes permitiram libertar-se da religião. Mais uma vez um movimento messiânico serviu de ponte para uma ideologia secularistas. No entanto a maioria dos babistas sobreviventes seguiu o irmão de Subh-i Azal, Mirza Husain Ali Nuri Bahaullah (1817-92), que renegou a política e criou o bahaísmo, crença que abraçava os modernos ideais ocidentais da separação entre religião e política, direitos iguais, pluralismo e tolerância.(68)

A rebelião dos babistas constitui uma das grandes revoluções da modernidade. Estabeleceu um padrão no Irã. Ao longo do século XX clérigos e leigos secularistas e místicos, crentes e ateus vários vezes se uniriam para contestar um regime opressivo. A luta por justiça, que se tornara um valor sagrado para os xiitas, encorajaria gerações de iranianos a desafiar os exércitos do xá para instaurar uma ordem melhor. Em pelo menos duas ocasiões uma ideologia xiita permitiria a introdução de modernas instituições políticas no Irã. Mais uma vez a revolução dos babistas mostrara que a religião pode ajudar as pessoas a apropriar-se dos ideais e entusiasmos da modernidade, traduzindo-os de um idioma secular estrangeiro para uma língua, uma mitologia e uma espiritualidade que elas conseguem compreender e assimilar. Se a modernidade se revelara difícil para os cristãos no Ocidente, foi ainda, mais problemática para judeus e muçulmanos. Demandou uma luta - em termos islâmicos, uma jihad, que eventualmente podia se converter numa guerra santa.

PARTE 2

O Fundamentalismo

5. Frentes de batalha

(1870-1900)

No final do século XIX estava claro que a nova sociedade implantada no Ocidente não era exatamente a panacéia universal que alguns haviam sonhado. O otimismo que inspirara a filosofia de Hegel cedera lugar a dúvidas e inquietações. Por um lado a Europa florescia; havia confiança e um sentimento de superioridade, a Revolução Industrial proporcionando a alguns Estados-nação mais riqueza e poderio que nunca. Entretanto, eram igualmente característicos o isolamento, o ennui e a melancolia explorada por Charles Baudelaire em As flores do mal (1857), a dúvida expressa por Alfred Tennyson em In Memoriam (1850), o langor e a insatisfação destrutiva da heroína epônima de Flaubert em Madame Bovary (1856). Sentia-se um medo obscuro. Ao mesmo tempo em que celebravam as conquistas da sociedade moderna, homens e mulheres experimentavam também um vazio que deixava a vida sem sentido; muitos ansiavam por certezas em meio ao atordoamento da modernidade; alguns projetavam seus temores em inimigos fictícios e imaginavam uma conspiração universal.

Encontraremos todos esses elementos nos movimentos fundamentalistas que se desenvolveram nas três religiões monoteístas paralelamente à cultura moderna. É quase impossível viver sem acharmos que, apesar da penosa evidência em contrário, a vida tem sentido e valor. No Velho Mundo a mitologia e o ritual ajudavam nossos ancestrais a evocar um senso do significado sagrado que os livrava do vazio, mais ou menos corno faziam as grandes obras de arte. Contudo o racionalismo científico, fonte do poder e do sucesso ocidentais, desacreditara o mito e proclamara-se o único meio de se chegar à verdade. A razão não podia, porém, debater as questões essenciais; tal debate nunca foi da competência dos jogos. Conseqüentemente, a fé tradicional tornou-se impossível para um número crescente de ocidentais.

O psicólogo austríaco Sigmund Freud (1856 -1939) descobriu que somos motivados tão fortemente por um desejo de morte quanto por um desejo de Eros e procriação. Cada vez mais emergia na cultura moderna um anelo aparentemente perverso (e um terror) de extinção. As pessoas começavam a se afastar da civilização que haviam criado, ao mesmo tempo em que desfrutavam os inegáveis beneficies por ela proporcionados. Graças à ciência moderna a

maioria dos ocidentais tinha uma vida mais longa e mais saudável; suas instituições democráticas implicavam, de modo geral, maior eqüidade. Americanos e europeus se orgulhavam, com razão, de suas conquistas. Todavia o sonho de Maternidade universal que alimentara os pensadores do Iluminismo revelava-se uma quimera. A Guerra Franco-Prussiana (1870-71) demonstrara os pavorosos efeitos das armas modernas, e começava-se a perceber que a ciência também podia ter uma dimensão maligna. Havia uma sensação de anticlímax.(1) Durante o período revolucionário, nos primeiros anos do século XIX, parecia que um mundo novo e melhor finalmente estava ao alcance da humanidade. Mas essa esperança nunca se concretizou. Ao contrário, a Revolução Industrial acarretou novos problemas, injustiças e formas de exploração. Em Tempos difíceis (1854) Charles Dickens descreveu a cidade industrializada como um inferno e mostrou que o moderno racionalismo pragmático podia destruir a moralidade e a individualidade. As novas megacidades inspiravam enorme ambivalência. Os poetas românticos que denunciavam as "escuras fábricas satânicas" (2) fugiam da vida urbana e ansiavam pelo campo impoluto. O crítico inglês George Steiner aponta a curiosa escola de pintura que surgiu na década de 1830 como um "contra-sonho de modernidade". As metrópoles modernas - Londres, Paris e Berlim -, que simbolizavam as grandes conquistas do Ocidente, eram retratadas em ruínas, arrasadas por uma catástrofe imaginável.(3) Começava-se a fantasiar a destruição da civilização e a tomar medidas práticas para concretizá-la.

Depois do conflito franco-prussiano, as nações européias deram início a uma frenética corrida armamentista que inexoravelmente as levou à I Guerra Mundial. Pareciam ver a guerra como uma necessidade darwiniana, em que só os mais aptos sobreviveriam. Um Estado moderno devia ter o maior exército e as armas mais mortíferas que a ciência conseguisse oferecer, e os europeus sonhavam com uma conflagração que purificasse a alma nacional numa terrível apoteose. O autor inglês I. F. Clarke observa que entre 1871 e 1914 raramente houve um ano em que não se lançasse em algum país da Europa um romance ou um conto focalizando uma futura guerra. (4) A "Próxima Grande Guerra" seria uma provação medonha, mas inevitável: a nação ressurgiria das ruínas para uma vida melhor. No final do século XIX, porém, o romancista inglês H. C. Wells destruiu esse sonho utopista e mostrou aonde ele levaria. Em A guerra dos mundos (1898) apresenta imagens horripilantes de uma Londres despovoada por uma guerra biológica e das estradas inglesas repletas de refugiados. Wells percebeu os perigos de uma tecnologia militar conduzida para o campo das ciências exatas. Estava certo. A corrida armamentista levou ao Somme, e, quando a primeira conflagração mundial eclodiu, em 1914, os europeus, que por

mais de quarenta anos vinham sonhando com a guerra que poria fim a todas as guerras, entraram corri entusiasmo no conflito que já se delineava como o suicídio coletivo do continente. Apesar das conquistas da modernidade, havia um desejo de morte, um niilismo, as nações européias cultivando uma perversa fantasia de autodestruição.

Nos Estados Unidos alguns dos protestantes mais conservadores tinham uma visão semelhante, porém seu pesadelo assumiu uma forma religiosa. Os americanos também haviam passado por um conflito terrível e por seu decorrente anticlímax. Viram as Guerras Civis (1861-65) entre os estados do Norte e do Sul em termos apocalípticos. Os nortistas acreditavam que a luta purificaria a nação; os soldados cantavam a "glória da vinda do Senhor".(5) Os pregadores falavam de um Armagedon iminente, de uma batalha entre a luz e as trevas, a liberdade e a escravidão. Aguardavam ansiosamente o Novo Homem e a Nova Época que emergiriam, como a fênix, dessa provação.(6) Mas tampouco na América surgiu um admirável mundo novo. A guerra deixou cidades inteiras em ruínas, famílias despedaçadas, e os brancos do Sul revoltados. Em vez da utopia, os estados do Norte conheceram a rápida e dolorosa transição de uma sociedade agrária para uma sociedade industrializada. Novas cidades foram construídas, velhas cidades cresceram desmesuradamente. Levas e levas de imigrantes, procedentes do sul e do leste da Europa, desembarcaram no país. Capitalistas fizeram fortunas imensas com ferro, petróleo e aço, enquanto os operários viviam abaixo do nível de subsistência. Mulheres e crianças esfalfavam-se nas fábricas: em 1890, uma em cinco crianças trabalhava. As condições eram ruins, as horas longas e as máquinas perigosas. E ainda se abriu um novo abismo entre a cidade e o campo, já que vastas áreas, sobretudo no Sul, continuavam sendo agrícolas. Se existia um vazio sob a prosperidade da Europa, os Estados Unidos estavam se tornando um país sem alma.(7)

O gênero secular da "guerra futura" que fascinava os europeus não seduzia os americanos mais religiosos. Ao contrário, alguns se interessavam como nunca por escatologia, sonhando com um Embate Final entre Deus e Satã que daria o merecido fim a uma sociedade má. A nova crença apocalíptica que se arraigou nos Estados Unidos ao terminar o século XIX recebeu o nome de pré-milenarismo, porque sustentava que Cristo voltaria a Terra antes de fundar seu reino de mil anos. (O pós-milenarismo do Iluminismo, mais antigo e mais otimista, ainda cultivado por protestantes liberais, imaginava os homens inaugurando o Reino de Deus por seus próprios esforços: Cristo só retomaria depois de estabelecer-se o milênio.) Quem pregou o pré-milenarismo aos americanos foi o inglês John Nelson Darby (1800-82), que encontrou poucos seguidores em sua terra, mas realizou seis triunfantes excursões pelos Estados

Unidos entre 1859 e 1877. A seu ver o mundo moderno nada tinha de bom e caminhava velozmente para a destruição. Ao invés de se tornar mais virtuosa, como esperavam os pensadores do Iluminismo, a humanidade se depravava de tal maneira que Deus logo seria forçado a interferir, infligindo-lhe sofrimento indizível. Mas os cristãos fiéis emergiriam triunfantes dessa provação e desfrutariam a vitória final de Cristo e seu Reino glorioso. (8)

Darby não procurou significado místico na Bíblia, que em sua opinião era um documento contendo a verdade literal. Os profetas e o autor do Livro do Apocalipse não se expressaram por meio de símbolos, mas fizeram predições que logo se revelariam absolutamente exatas. Agora os velhos mitos eram logoi factuais, a única forma de verdade que muitos ocidentais modernos conseguiam reconhecer. Darby dividiu a história da salvação em sete épocas ou "dispensações" - uma divisão baseada na leitura meticulosa das Escrituras. Cada dispensação chega ao fim quando os seres humanos se tornam tão malvados que Deus tem de puni-los. As dispensações anteriores terminaram com catástrofes como a Queda, o Dilúvio e a Crucifixão de Cristo. Agora os homens estavam na sexta, ou penúltima, dispensação, que Deus encerraria em breve com um desastre pavoroso, sem precedentes. O Anticristo, o falso redentor cuja vinda são Paulo predisse, (9) enganaria o mundo com seu falaz encanto, iludiria a todos e infligiria à humanidade um período de Tribulação. Durante sete anos guerrearia, massacraria incontáveis criaturas e perseguiria todos os seus opositores. Então Jesus desceria a terra, derrotaria o Anticristo, travaria a batalha decisiva com Satã e as forças do mal na planície de Armagedon, nos arredores de Jerusalém, e inauguraria a Sétima Dispensação, reinando por mil anos, até o juízo Final concluir a história. Trata-se de uma versão religiosa da fantasia européia da guerra futura, segundo a qual o verdadeiro progresso seria inseparável do conflito e da devastação quase total. Não obstante seu sonho de redenção divina e bem-aventurança milenar, essa é uma visão niilista, exprimindo o desejo de morte do homem moderno. Os cristãos imaginavam a extinção final da sociedade moderna com detalhes obsessivos e ansiavam morbidamente por ela.

Há, porém, uma diferença importante. Na fantasia européia a provação da próxima grande guerra afetaria a todos; na versão de Darby os eleitos se salvariam. Com base numa passagem de são Paulo, na qual os cristãos vivos por ocasião da Segunda Vinda de Cristo seriam "arrebatados sobre as nuvens para encontrar o Senhor nos ares",(10) Darby assegurou que, pouco antes de iniciar-se a Tribulação, haveria um “Arrebatamento" dos cristãos renascidos, que seriam levados para o céu e, assim, escapariam aos terríveis sofrimentos dos últimos Dias. Os pré-milenaristas imaginam o Arrebatamento em detalhes concretos e prosaicos. Estão convencidos de que aviões, carros e trens se espatifarão de

repente e pilotos, motoristas e maquinistas renascerão e serão carregados pelos ares. Bolsas de valores e governos cairão. Os que ficarem compreenderão que estão condenados e que os verdadeiros crentes sempre estiveram certos. Esses infelizes não só terão de suportar a Tribulação, como saberão que estão destinados à danação eterna. O pré-milenarismo é uma fantasia de revanche, com os eleitos assistindo aos sofrimentos dos que zombaram de suas crenças, ignoraram, ridicularizaram e marginalizaram sua fé e agora, tarde demais, reconhecem o próprio erro. Uma gravura popular, encontrada na casa de muitos fundamentalistas protestantes, mostra um homem cortando a grama e vendo sua esposa renascida ser arrebatado de uma janela do primeiro andar. Como muitas imagens concretas de eventos míticos, a cena parece meio absurda, mas sua suposta realidade é cruel, divisória e trágica.

Ironicamente o pré-milenarismo tinha mais pontos em comum com as filosofias seculares que desprezava do que com a verdadeira mitologia religiosa. Hegel, Marx e Darwin acreditavam que a evolução resultava do conflito. Marx também dividiu a história em diferentes eras, culminando numa utopia. Os geólogos descobriram as sucessivas épocas do desenvolvimento da Terra nos estratos de fauna e flora fossilizadas em rochas e penhascos e alguns achavam que cada época terminara em catástrofe. Por bizarro que pareça, o programa pré-milenarista estava em sintonia com o pensamento científico do século XIX. Também era moderno em seu literalismo e em sua democracia. Não continha significados ocultos ou simbolismos acessíveis apenas a uma elite de místicos. Todos os cristãos, por mais rudimentar que fosse sua instrução, podiam descobrir a verdade, revelada claramente na Bíblia. Sob esse prisma as Escrituras querem dizer exatamente o que dizem: um milênio compreende dez séculos; 485 anos são 485 anos; ao falar de "Israel", os profetas não se referem à Igreja, mas aos judeus; se o autor do Apocalipse prevê uma batalha entre Jesus e Satã na planície de Armagedon, nos arredores de Jerusalém, é exatamente isso que vai acontecer.(11) A leitura pré-milenarista da Bíblia se tornaria ainda mais fácil para o cristão médio após a publicação de The Scofield Reference Bible (1909), um best-seller imediato. C. I. Scofield explica a divisão da história da salvação feita por Darby em notas detalhadas que acompanham o texto bíblico e que para muitos fundamentalistas têm quase tanta autoridade quanto o próprio texto.

O anseio de certeza manifestado pelo pré-milenarismo constitui uma reação à modernidade que deliberadamente deixa questões em aberto e nega a possibilidade de uma verdade absoluta. Durante muito tempo os protestantes americanos foram hostis ao especialista considerado capaz de compreender o funcionamento de uma sociedade moderna. No final do século XIX nada era

como parecia. A economia dos Estados Unidos sofria flutuações violentas que confundiam as pessoas acostumadas com as rotinas da vida agrária. Booms davam lugar a depressões que da noite para o dia destruíam grandes fortunas; a sociedade parecia governada pelas misteriosas e invisíveis "forças do mercado". Os sociólogos afirmavam que uma dinâmica econômica, indiscernível para o leigo, controlava a vida humana. Os darwinistas diziam que a existência era dominada por uma luta biológica, invisível a olho nu. Os psicólogos falavam do poder do inconsciente. Os especialistas em crítica superior insistiam que nem a Bíblia era tudo que dizia ser e que o texto aparentemente simples se compunha na verdade de um número desconcertante de fontes diversas e fora escrito por autores dos quais ninguém ouvira falar. Muitos protestantes, que esperavam segurança de sua fé, sentiam-se zonzos nesse mundo complicado. Queriam uma religião clara, que todos conseguissem entender.

Entretanto, como no final do século XIX ciência e racionalismo estavam na ordem do dia, a religião tinha de ser racional para ser levada a sério. Alguns protestantes decidiram tornar sua fé lógica, cientificamente válida, clara, demonstrável e objetiva corno qualquer outro jogos. Acontece, porém, que grande parte da ciência moderna era fugidia demais para os que procuravam certeza absoluta. As descobertas de Darwin e Freud partiram de hipóteses não comprovadas, que pareciam "não científicas" aos olhos dos protestantes mais tradicionais. Assim, eles se voltaram para a visão científica de Francis Bacon, que não perdera tempo com conjeturas. Bacon acreditava que podíamos confiar cegamente em nossos sentidos, porque só eles nos forneceriam informações corretas. Estava convencido de que o mundo foi organizado segundo princípios racionais por um Deus onisciente e que a tarefa da ciência consistia não em fazer conjeturas estapafúrdias, mas em catalogar fenômenos e ordenar suas descobertas em teorias baseadas em fatos evidentes para todos. Os protestantes também gostavam da filosofia do Iluminismo escocês do século XVIII, que se opunha à epistemologia subjetivista de Kant e proclamava a verdade objetiva e acessível a todo homem sincero e dotado de "bom senso".(12)

Esse anseio de certeza correspondia a uma tentativa de preencher o vazio existente no âmago da experiência moderna, o buraco em forma de Deus deixado na consciência dos seres inteiramente racionais. O protestante americano Arthur Pierson queria ver a Bíblia explicada em "um espírito verdadeiramente imparcial e científico". O próprio título de seu livro, Many Infallible Proofs (1895), indica o tipo de certeza que ele demandava da religião:

> Gosto de uma teologia bíblica que [...] ao invés de partir de uma hipótese e manejar os fatos e a filosofia de modo a adequá-los a nosso dogma,

> [segue] um sistema baconiano, que primeiro reúne ás ensinamentos da palavra de Deus e depois procura deduzir uma lei geral segundo a qual se podem organizar os fatos. (13)

Trata-se de um desejo compreensível, mas os mythoi da Bíblia nunca pretenderam ser factual da forma como Pierson esperava. A linguagem mítica não pode traduzir-se em linguagem racional sem perder sua razão de ser. Como a poesia, ela contém significados complexos demais para expressar-se de qualquer outra maneira. Ao tentar transformar-se em ciência, a teologia só conseguiu produzir uma caricatura de discurso racional, porque essas verdades não se prestam à demonstração científica.(14) Esse jogo religioso espúrio inevitavelmente contribuiria para desacreditar ainda mais a religião.

O seminário dos Novas Luzes em Princeton, Nova Jersey, tornou-se o baluarte desse protestantismo científico.(15) O termo baluarte é adequado, porque a campanha por um cristianismo racional recorria freqüentemente a imagens guerreiras e parecia estar sempre na defensiva. Charles Hodge, catedrático de teologia em Princeton, lançou em 1873 o primeiro volume de sua Systematic Theology. Mais uma vez o título revela a predisposição científica. A tarefa do teólogo consiste não em buscar um significado além das palavras, diz Hodge, mas em organizar os claros ensinamentos das Escrituras num sistema de verdades gerais. Deus inspirou cada uma das palavras da Bíblia; portanto, é preciso levá-las a sério e não distorcê-las com exegeses alegóricas ou simbólicas. O filho de Charles, Archibald A. Hodge, que em 1878 assumiu sua cátedra, publicou com um jovem colega, Benjamin Warfield, uma defesa da verdade literal da Bíblia em The Princeton Review. O artigo se tornou um clássico. Todas as histórias e afirmações da Bíblia são "absolutamente exatas e exigem fé e obediência". A Bíblia é absolutamente "fiel aos fatos". Afirma-se que foi inspirada, foi inspirado (16) - um argumento circular que pode ser tudo, menos científico. Tal posição não tem objetividade racional, não admite alternativas e só é coerente em seus próprios termos. "O cristianismo atrai pela razão perfeita", Warfield declara num artigo posterior. "Foi unicamente através do raciocínio que chegou tão longe em sua trajetória rumo a sua realeza. E é só através do raciocínio que derrotará todos os seus inimigos."(17) Um exame superficial da história cristã mostra que, como em toda religião pré-moderna, a razão ficou circunscrita a um contexto mítico. O cristianismo confiara no misticismo, na intuição e na liturgia, e não na "razão perfeita", que nunca foi o "único" atrativo da fé cristã. As imagens guerreiras de Warfield, ansiosas por confundir os "inimigos" da fé através da razão, provavelmente refletem uma insegurança camuflada. Se a verdade cristã é realmente tão clara e evidente, por que tanta

gente se recusou a aceitá-la?

Há desespero na teologia de Princeton. “A religião tem de lutar por sua existência contra uma vasta classe de cientistas", Charles Hodge proclamou em 1874.(18) Como os cristãos que se posicionaram em relação à razão científica se alarmavam quando as teorias dos naturalistas pareciam contradizer o significado literal da Bíblia, Hodge escreveu What is Darwinism? (1874), o primeiro ataque religioso sistemático contra a teoria da evolução. Para ele, um baconiano, o darwinismo era apenas má ciência. Hodge estudara detalhadamente a Origem das espécies e não conseguia levar a sério à idéia de que o intricado plano da natureza se deveria ao acaso, independeria de Deus. Assim revelou a mentalidade tacanha do emergente fundamentalismo protestante: simplesmente não lhe passava pela cabeça que qualquer crença diferente da sua fosse viável. "Para qualquer mente normal é absolutamente impossível acreditar que o olho não seja fruto de um plano", disse.(19) Os homens têm o dever de opor-se a "todas as hipóteses e teorias espetaculares [como a de Darwin] que se chocam com verdades bem estabelecidas". Trata-se de um apelo ao "bom senso"; Deus nos dotou de "intuições infalíveis", e, se Darwin as contradiz, sua hipótese é insustentável e cabe-nos rejeitá-la.(20) O cristianismo científico desenvolvido em Princeton peca pela ambivalência. Hodge tentou refrear a razão como os velhos conservadores, recusando-lhe a liberdade característica da modernidade. No entanto, ao reduzir toda a verdade mítica ao nível de lagos, contrariou a espiritualidade do Velho Mundo. Sua teologia é ruim como ciência e inadequada como religião.

Princeton não era típica, porém. Enquanto os Hodge e Warfield começavam a definir a fé como a crença correta e a enfatizar a ortodoxia doutrinal, outros protestantes, como o veterano abolicionista Henry Ward Beecher (1813-87), adotavam uma postura mais liberal.(21) Beecher considerava secundária a importância do dogma e achava não-cristão penalizar quem defendia opiniões teológicas diferentes. Os liberais estavam abertos a modernas empreitadas científicas como o darwinismo ou a crítica superior da Bíblia. Para Beecher Deus não é uma realidade distante e separada, mas está presente nos processos naturais que ocorrem neste mundo; portanto, podia-se ver a evolução como uma prova da incessante preocupação de Deus com sua criação. Mais importante que a correção doutrinar era a prática do amor cristão. Os protestantes liberais continuavam ressaltando a importância de obras sociais nos cortiços e nas cidades, convencidos de que, com sua dedicada filantropia, construiriam neste mundo o Reino justo de Deus. Trata-se de uma teologia otimista, apreciada pela próspera classe média que podia usufruir os benefícios da modernidade. Na década de 1880 ensinava-se essa Nova Teologia em muitas

das principais escolas protestantes dos estados setentrionais. Teólogos como John Bescon, em Evolution and Religion (1897), e John Fiske, em Through Nature to God (1899), expressavam sua convicção de que não podia haver inimizade entre a ciência e a fé. Ambos consideravam o divino imanente ao mundo; cada pulsação na vida palpitante do universo revelaria a presença de Deus. Ao longo da história a humanidade desenvolvera suas percepções espirituais e agora estava preste a inaugurar um mundo novo, no qual finalmente se daria conta de que não existe distinção entre o chamado "sobrenatural" e o terreno, entenderia sua profunda afinidade com Deus e viveria em paz.

Como todas as visões milenaristas, essa teologia liberal estava fadada a causar decepção. Ao invés de maior harmonia, os americanos protestantes descobriam profundas divergências entre si. Suas diferenças ameaçavam dividir as várias denominações. O pomo da discórdia no final do século XIX não era a evolução, mas a crítica superior. Os liberais acreditavam que, embora as novas teorias sobre a Bíblia pudessem solapar algumas crenças antigas, no longo prazo elas levariam a um entendimento mais profundo das Escrituras. Já para os tradicionalistas "crítica superior" era um termo horripilante. Parecia simbolizar tudo que havia de errado na moderna sociedade industrializada e que estava demolindo as velhas certezas. Nessa época as novas idéias já tinham chegado ao conhecimento do público em geral, e os cristãos pasmaram ao descobrir que Moisés não escrevera o Pentateuco, nem o rei Davi elaborara os Salmos; que o virginal nascimento de Cristo não passava de uma figura de linguagem e que as Dez Pragas do Egito provavelmente eram desastres naturais mais tarde interpretados como milagres.(22) Em 1888 a romancista inglesa Mrs. Humphry Ward publicou Robert Elsmere, a história de um jovem clérigo que, tendo sua fé abalada pela crítica superior, renuncia ao sacerdócio e se dedica a obras de assistência social no East End londrino. O romance se tornou um best-seller, demonstrando que muitos leitores se identificavam com as dúvidas do protagonista. "Se os Evangelhos não são efetivamente verdadeiros corno história", diz a esposa de Robert, "não vejo como possam ser verdadeiros sob qualquer aspecto ou ter algum valor."(23)

A predisposição racionalista do mundo moderno impedia que muitos cristãos ocidentais compreendessem o papel e o valor do mito. A fé tinha de ser racional, o mythos tinha de ser logos. Era muito difícil conceber a verdade como qualquer outra coisa que não fosse factual ou científica. Temia-se que essas novas teorias bíblicas destruíssem a estrutura básica do cristianismo e acabassem não deixando pedra sobre pedra. Mais uma vez o vazio se fazia presente. "Se não possuímos nenhum padrão infalível, talvez não tenhamos padrão nenhum", ponderou Alexander McAlister, pastor metodista americano.(24) Se refutamos

um milagre, a coerência nos obriga a refutar todos. Se Jonas não passou realmente três dias no ventre da baleia, Cristo realmente se levantou do túmulo? , perguntou o pastor luterano James Remensnyder.(25) Uma vez desemaranhada a verdade bíblica, todos os valores decentes desapareceriam. Para o pregador metodista Leander W. Mitchell a crítica superior era responsável pela propagação do alcoolismo, da infidelidade e do agnosticismo.(26) O presbiteriano M. B. Lambdin atribuía-lhe o número crescente de divórcios, bem como o aumento do suborno, da corrupção e da criminalidade. (27)

A crítica superior não se prestava mais à discussão racional, pois evocava medos fundamentais. Quando Charles Briggs, um presbiteriano liberal, foi acusado de heresia e processado pelo presbitério de Nova York, em 1891, por defender publicamente a crítica superior, o New York Times imprimiu a matéria na primeira página. Quando foi inocentado, o New York Tribune saudou sua absolvição como uma vitória da crítica superior, porém a assembléia geral presbiteriana anulou o veredicto e afastou Briggs do ministério. O processo foi penoso, e a comoção dividiu os presbiterianos. Noventa dos duzentos presbitérios ouvidos posteriormente condenaram as opiniões de Briggs. Esse foi apenas o mais difundido dos numerosos processos de heresia que ocorreram na época, expulsando da congregação um liberal após outro.

Em 1900 parecia que o furor esmorecera. As idéias da crítica superior aparentemente se impuseram em toda parte, os liberais ainda detinham postos importantes na maioria das denominações e os conservadores estavam perplexos e mudos. Tratava-se, porém, de uma paz ilusória. Observadores contemporâneos sabiam que em quase todas as denominações - presbiterianas, metodistas, dos Discípulos, episcopal, batista - havia duas "igrejas" distintas, representando as "velhas" e as "novas" maneiras de ver a Bíblia. (28)

Alguns cristãos já se mobilizavam para a luta que os aguardava. Em 1886 o incentivador da fé Dwight Moody (1837-99) fundou em Chicago o Moody Bible Institute para combater os ensinamentos da crítica superior. Pretendia criar um quadro de intermediários entre os ministros e os leigos, capazes de combater as falsas idéias que, a seu ver, levaram o país à beira da ruína. Moody é considerado o pai do fundamentalismo americano, e seu instituto se tornariam, como Princeton, um baluarte do cristianismo conservador. Entretanto estava menos interessado em dogmas que os Hodge e Warfield. Difundia uma mensagem simples e basicamente emocional: Cristo podia redimir o mundo pecador. Moody tinha como prioridade a salvação de almas e para isso estava disposto a cooperar com todos os cristãos, independentemente de suas crenças. Partilhava a preocupação dos liberais com a reforma social: seu instituto formaria missionários para os pobres. Contudo era pré-milenarista, acreditava

que as ideologias atéias de sua época acarretariam a destruição do mundo. Achava que não estava havendo melhoria, como pensavam os liberais, mas que, ao contrário, tudo piorava a cada dia.(29) Em 1886, ano em que fundou seu instituto, aconteceu na Haymarket Square de Chicago uma tragédia que chocou a nação. Durante um comício sindical os manifestantes entraram em choque com a polícia; uma bomba matou sete policiais e feriu outros setenta. O Tumulto da Haymarket parecia sintetizar todos os males e perigos da sociedade industrial, e Moody o interpretou em termos apocalípticos. "Ou se evangeliza essa gente", profetizou, "ou o fermento do comunismo e da infidelidade assumirá tais proporções que estabelecerá um reino de terror como este país nunca viu." (30)

O Bible Institute tornou-se uma instituição crucial para o fundamentalismo. Como a yeshiva de Volozhin, representava um enclave seguro e sagrado num mundo ateu, preparando os homens que haveriam de contra-atacar a sociedade moderna. Outros protestantes conservadores, que desempenhariam papel de destaque no movimento fundamentalista, seguiram o exemplo de Moody. Em 1902 William Bell Riley fundou a Northwestern Bible School, e em 1907 o magnata do petróleo Lyman Stewart criou o Bible Institute of Los Angeles. Os conservadores, que se sentiam suplantados pelos liberais nas principais denominações, se agrupavam. Nos últimos anos do século XIX realizaram-se as primeiras Conferências sobre Profecia e Bíblia. Os protestantes conservadores se reuniam para fazer uma leitura literal da Bíblia, banir de sua mente a crítica superior e debater suas idéias pré-milenaristas. Nesses encontros, cada vez mais concorridos, começaram a criar uma identidade distinta e se conscientizaram de seu potencial como força independente.

A criação de uma identidade especial e única constituía uma reação natural à experiência moderna. As cidades do Norte, recém-industrializadas, eram um cadinho de raças e culturas. Em 1890 quatro entre cinco nova-iorquinos eram imigrantes ou filhos de imigrantes.(31) Na época da Revolução os protestantismos predominavam nos Estados Unidos. Agora a invasão dos “papistas” parecia preste a obliterar a identidade do protestante branco anglo-saxão. Infelizmente a busca de uma identidade distinta muitas vezes coexiste com o terror de um "outro" estereotipado, visto como antagonista. O medo paranóico de conspiração continuaria caracterizando a reação aos transtornos da modernização e se evidenciaria de modo especial nos movimentos fundamentalistas de judeus, cristãos e muçulmanos, que cultivariam uma imagem distorcida e em geral perniciosa de seus inimigos, por vezes retratados como satanicamente maus. Durante muito tempo os americanos protestantes detestaram os católicos e temeram conspirações de deístas, maçons e mórmons, que destruiriam o tecido cristão da sociedade. No final do século XIX esses

temores ressurgiram. Em 1887 fundou-se a American Protective Association, a maior instituição anticatólica do país, possivelmente com 2 250 000 membros. Essa associação forjou "cartas pastorais" em que bispos católicos americanos incitavam seus rebanhos a matar todos os protestantes e derrubar o governo herético. Em 1885 josiah Strong publicou Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis, apontando a "ameaça católica" como o perigo mais devastador para a nação. O voto dos católicos tornaria os Estados Unidos vulneráveis à influência satânica; o país já havia sofrido uma imigração de papistas duas vezes maiores que a invasão dos godos e vândalos que derrubaram o Império Romano no século V. Os americanos estavam cultivando fantasias de ruína total; as teorias paranóicas de conspiração lhes permitiam canalizar seu pavor anônimo e amorfo para adversários concretos e, assim, os ajudavam a administrá-lo.(32)

Na Europa os medos de conspiração associados à criação de uma identidade distinta assumiram a forma de um racismo "científico" que só chegaria à América na década de 1920. Voltado principalmente contra os judeus, esse novo racismo resultou da moderna cultura científica que capacitara os europeus a controlarem seu meio ambiente com uma habilidade sem precedentes. Ocupações modernas, como medicina ou paisagismo, ensinavam a eliminar coisas nocivas, deselegantes ou inúteis. Numa época em que o nacionalismo se convertia na principal ideologia dos Estados europeus, os judeus pareciam inerente e irremediavelmente cosmopolitas. As teorias científicas concebidas para definir as características biológicas e genéticas essenciais do Volk eram estreitas demais para abrangê-los. Ao redefinir - se, as novas nações precisavam de um "outro" para determinar seu novo perfil, e “os judeus" eram um alvo fácil. Esse racismo moderno, que ansiava por eliminar os judeus da sociedade assim como o jardineiro arranca ervas daninhas ou o cirurgião retira um câncer, constituía uma modalidade de engenharia social resultante da convicção de que era impossível aprimorar ou controlar algumas pessoas. Baseava-se num secular preconceito religioso dos cristãos e conferia-lhe um fundamento científico.

Paralelamente, porém, "os judeus" também se tornaram um símbolo no qual se podiam descarregar os medos e ressalvas referentes ao transtorno social da modernização. Ao deixar os guetos para instalar-se em bairros cristãos e conquistar extraordinário sucesso na economia capitalista, eles pareciam sintetizar a destruição da velha ordem. Os europeus também viam a modernidade como um "cadinho” assustador. O novo mundo industrializado estava derrubando antigas barreiras, e alguns achavam anárquica e aniquiladora essa

nova sociedade aparentemente amorfa e sem fronteiras bem definidas. Os judeus que se integraram a ela pareciam particularmente inquietantes. Tornaram-se"não-judeus" e transpuseram o que muitos ainda viam como um divisor intransponível?(33) O anti-semitismo moderno proporcionou aos que sofriam com o torvelinho da modernização e com a escala assustadora da confusão social um alvo para sua aflição e seu ressentimento. "Definir" significava impor limites a essas terríveis mudanças; enquanto alguns protestantes buscavam certezas através de rígidas definições doutrinais, outros tentavam reerguer antigas barreiras sociais para manter o vazio a distância.

Na década de 1880 a tolerância do Iluminismo revelou-se tragicamente superficial. Na Rússia, após o assassinato do czar liberal Alexandre II, em 1881, estabeleceram-se novas restrições ao ingresso de judeus nas profissões liberais. Em 1891 mais de 10 mil judeus foram expulsos de Moscou, e entre 1893 e 1895 houve expulsões maciças em outras regiões. Também ocorreram pogroms, aprovados tacitamente ou até organizados pelo Ministério do Interior; a violência culminou em Kishinev (1905), onde cinqüenta judeus foram mortos e quinhentos ficaram feridos.(34) Os judeus começaram a fugir, numa média de 50 mil por ano, e instalaram-se na Europa Ocidental, nos Estados Unidos e na Palestina. Todavia sua chegada à Europa Ocidental, com suas roupas bizarras e seus curiosos costumes, despertou velhos preconceitos. Em 1886 a Alemanha elegeu seu primeiro deputado com uma plataforma oficialmente anti-semita; em 1893, tinha dezesseis parlamentares desse tipo. Na Áustria o social-cristão Karl Lueger (1844-1910) criou um poderoso movimento anti-semita e em 1895 tornou-se prefeito de Viena.(35) O novo anti-semitismo também chegou à França, a primeira nação européia moderna a emancipar sua população judaica. Em 5 de janeiro de 1895 provas forjadas acarretaram a condenação do capitão Alfred Dreyfus, o único oficial judeu do Estado-Maior, julgado culpado de transmitir segredos aos alemães; uma multidão empolgada gritava: "Morra Dreyfus! Morramos judeus!".

Alguns judeus persistiram em seu processo de assimilação, convertendo-se ao cristianismo ou levando uma vida inteiramente secular. Alguns se voltaram para a política e tornaram-se socialistas revolucionários, na Rússia e em outros países da Europa Oriental, ou líderes sindicais. Outros concluíram que não havia lugar para eles entre os gentios; que deviam voltar a Sião, a Terra Santa, e lá construir um Estado judeu. Outros ainda preferiram uma solução religiosa modernizante, como o judaísmo reformado, conservador ou neo-ortodoxo. Alguns simplesmente ignoravam a sociedade moderna e se mantinham apegados à ortodoxia tradicional. Esses Haredim ("trêmulos") preocupavam-se com o futuro do judaísmo na modernidade e tentavam desesperadamente recriar o

Velho Mundo. Mesmo na Europa Ocidental e nos Estados Unidos continuavam usando os gorros de pele, os calções pretos e os cáftans que seus pais usavam na Rússia ou na Polônia. A maioria lutava para preservar sua identidade judaica num mundo hostil, para impedir a aniquilação e encontrar um pouco de segurança e certeza. Muitos se sentiam sitiados; alguns se tornaram mais combativos em sua determinação de sobreviver. Exemplificava o estado de ânimo a nova fase do hassidismo Habad, agora sediado em Lubavitch, Rússia, e liderado por uma dinastia hereditária dos descendentes do rabino Schneur Zalman. O Quinto Rebbe, R. Shalom Dov Ber (1860-1920), que assumiu o título em 1893, preocupava-se profundamente com o futuro do judaísmo. Viajara muito, mantinha-se em contato com os Misnagdim da Lituânia e estava ciente do declínio da observância religiosa. Em 1897 abriu uma yeshiva Habad, tomando por modelo as yeshivot dos Misnagdim em Volozhin, Slobodka e Mir. Também queria formar um quadro de jovens para combater "os inimigos do Senhor". Esses "inimigos" não eram o czar e seus funcionários; o hassidismo de Lubavitch estava se convertendo num movimento fundamentalista, que, como geralmente acontece em tais movimentos, começou com uma campanha contra correligionários. Para o Quinto Rebbe os inimigos de Deus eram os outros judeus: os Maskilim, os sionistas, os socialistas e os Misnagdim, que, a seu ver, comprometiam seriamente a fé. Seus alunos receberam o nome de Tamimim, "os puros". Deviam ser "soldados do exército do Rebbe" e lutar "sem concessões nem meios-termos" para assegurar a sobrevivência do judaísmo. Sua luta prepararia o caminho para a vinda do Messias.(36)

O sionismo, movimento que visava à criação de uma pátria judaica na Palestina, foi a mais abrangente e criativa dessas novas reações à modernidade. E não tinha nada de monolítico. Seus líderes inspiravam-se em diversas correntes do pensamento moderno: o nacionalismo, o imperialismo ocidental, o socialismo e o secularismo do Iluminismo judaico. Embora o sionismo trabalhista de David Ben-Gurion (1886-1973), que procurava fundar uma comunidade socialista na Palestina, acabasse se tornando a ideologia predominante do movimento, o projeto sionista dependia muito do capitalismo. Entre 1880 e 1917 empresários judeus investiram milhões de dólares na compra de terras situadas na Palestina e pertencentes a árabes e turcos residentes em outros países. Theodor Herzl (1860-1904) e Chaim Weizmann (1874-1952), entre outros, dedicaram-se ao lobby político. Herzl imaginava o futuro Estado judeu como uma colônia européia no Oriente Médio. Alguns concebiam a nova pátria não como um Estado-nação, e sim como um centro cultural para os judeus. Muitos temiam uma iminente catástrofe anti-semita; a fim de salvar seu povo do extermínio, precisava preparar um porto seguro, um refúgio. Seu pavor

da aniquilação não implicava um vazio moral ou psicológico, mas uma avaliação realista do potencial homicida da modernidade.

Os ortodoxos se horrorizaram com o movimento sionista em todos os seus aspectos. No século XIX houve duas tentativas de criar uma forma de sionismo religioso, porém nenhuma recebeu muito apoio. Em 1845 Yehuda Hai Alkalai (1798-1878), sefardim de Sarajevo, pretendeu transformar o velho mito messiânico do retorno a Sião num plano de ação. Em vez de uma pessoa, o Messias seria um processo desencadeado pelo "esforço dos próprios judeus; eles devem organizar-se e unir-se, eleger líderes e deixar o exílio".(37) Vinte anos depois o polonês Zvi Hirsch Kallischer (1795-1874) apresentou a mesma proposta em Devishat Zion ("Buscando Sião", 1862). Ambos procuraram racionalizar a antiga mitologia e acabaram secularizando-a. Entretanto, a maioria dos judeus devotos repudiava esse tipo de idéia. Quando o sionismo ganhou impulso, nos últimos anos do século XIX, e conquistou projeção internacional, nos grandes congressos sionistas realizados em Basiléia, Suíça, os ortodoxos o condenaram com veemência.(38) No mundo pré-moderno o mito não podia atuar como plano de ação, pois essa era função dos jogos. Ao mito cabia dar significado e embasamento espiritual à ação. O caso Shabbetai Zevi demonstrara como podia ser desastroso transferir para o campo da política histórias e imagens pertencentes ao mundo invisível da psique. Depois desse fiasco a velha proibição de tratar o mythos messiânico como se fosse jogos, passível de aplicação prática, adquirira na imaginação dos judeus a força de um tabu. Era abominável qualquer tentativa humana de alcançar a redenção ou "apressar o fim" mediante providências concretas para estabelecer o Reino na Terra Santa. Chegou-se a proibir os judeus de rezarem muito pelo retorno a Sião. Qualquer tipo de iniciativa nesse sentido representava uma rebelião contra Deus, o único que podia operar a Redenção; quem tomava tal iniciativa passava para o "Outro Lado", o mundo demoníaco. Os judeus tinham de permanecer politicamente passivos. Essa era uma condição do estado existencial do Exílio.(39) Mais ou menos como os xiitas, os judeus proscreveram o ativismo político, pois seu passado lhes mostrava que encarnar o mito na história podia ser letal.

Até hoje o sionismo e o Estado judeu criado por ele dividem o mundo judaico mais que a modernidade. As reações favoráveis ou contrárias ao sionismo e ao Estado de Israel se tornariam a força motriz de todas as formas de fundamentalismo judaico.(40) Foi em grande parte através do sionismo que a modernidade secular penetrou na vida dos judeus e mudou-a para sempre. Os primeiros sionistas conseguiram fazer da Terra de Israel, um dos símbolos mais sagrados do judaísmo, uma realidade racional, terrena, concreta. Ao invés de contemplá-la de uma perspectiva mística ou à luz da Halakhah, ocuparam-na

material, estratégica e militarmente. Para a vasta maioria dos ortodoxos, nesses primeiros anos, os sionistas pisotearam uma realidade sagrada. Cometeram um ato deliberado de profanação que desafiava séculos de tradição religiosa.

Pois os sionistas seculares rejeitavam a religião em alto e bom som. Seu movimento constituía, na verdade, uma rebelião contra o judaísmo. Muitos deles eram ateus, socialistas, marxistas. Pouquíssimos observavam os mandamentos da Torá. Alguns odiavam a religião, que a seu ver incentivava os judeus a esperar passivamente pelo Messias; ao invés de ajudá-los a lutar contra a perseguição e a opressão, levara-os a retirar-se do mundo e a refugiar-se em estranhos exercícios místicos ou no estudo de textos arcanos. O espetáculo de devotos chorando e agarrando-se às pedras do Muro Ocidental, última relíquia do antigo Templo de Jerusalém, consternava muitos sionistas. Essa dependência aparentemente pusilânime do sobrenatural era o contrário de tudo que estavam tentando conquistar. Eles queriam criar uma nova identidade judaica, uns Novos judeus, libertos da vida malsã e sufocante do gueto. O Novo judeu seria autônomo, controlaria seu próprio destino em sua própria terra. No entanto essa busca de raízes e auto-respeito equivalia a uma declaração de independência em relação ao judaísmo.

Os sionistas eram, acima de tudo, pragmáticos - e, portanto, homens da modernidade -, mas tinham plena consciência da "carga" explosiva do símbolo da Terra. No mundo mítico do judaísmo a Terra era inseparável das duas realidades mais sagradas: Deus e a Torá. Na viagem mística da Cabala, relacionava-se simbolicamente com o último estágio da descida ao próprio íntimo e era idêntica à divina Presença que o cabalista descobria no fundo de si mesmo. A Terra era, pois, fundamental para a identidade judaica. Apesar de todo o seu pragmatismo, os sionistas admitiam que nenhuma terra poderia realmente "salvar" os judeus e curar-lhes a psique. Peretz Smolenskin (1842-95), ferrenho opositor do establishment rabínico, estava convencido de que havia um único local possível para a instituição de um Estado judeu: a Palestina. Leo Pinsker (1821-91) acabou concordando com ele, depois de muita relutância. Theodor Herzl quase perdeu a liderança do movimento no Segundo Congresso Sionista da Basiléia (1898), quando sugeriu a criação do Estado judeu em Uganda. Teve de postar-se diante dos delegados, erguer a mão e citar as palavras do salmista: “Jerusalém, se eu te esquecer, que minha mão direita seque!". Os sionistas estavam dispostos a explorar a força desse mythos para fazer de sua campanha inteiramente secular e até mesmo atéia uma realidade viável no mundo concreto. Conseguiram, mas seu endosso a essa geografia mítica e sagra da foi problemático como sempre quando tentaram transformá-la em fato indisputável. Os primeiros sionistas não conheciam bem a história terrena da Palestina nos 2

mil anos anteriores; seu slogan "Uma terra sem povo para um povo sem terra" denotava total indiferença ao fato de que ali vivia uma população árabe com aspirações próprias em relação ao país. Se o sionismo teve sucesso em seu objetivo limitado, pragmático e moderno de criar um Estado judeu secular, também envolveu o povo de Israel num conflito que até este momento parece longe de acabar.

Vimos que a princípio os muçulmanos do Egito e do Irã vivenciaram a modernidade como algo agressivo, invasivo e explorador. Hoje os ocidentais se habituaram a ouvir os fundamentalistas islâmicos vociferando contra sua cultura, qualificando sua política de satânica, vilipendiando valores como secularismo, democracia e direitos humanos. Diz-se que há uma incompatibilidade entre o "Islã" e o Ocidente, que seus ideais são diametralmente opostos e que o "Islã" discorda de tudo que o Ocidente representa. É importante compreender que as coisas não são bem assim. Como vimos no capítulo 2, impulsionados por sua própria espiritualidade os muçulmanos chegaram a muitas idéias e valores semelhantes a nossas noções modernas. Descobriram a sabedoria da separação entre religião e política, desenvolveram uma concepção da liberdade intelectual do indivíduo e perceberam a necessidade de cultivar o pensamento racional. A paixão por justiça e eqüidade, presente no Alcorão, é igualmente sagrada no moderno etos ocidental. Não surpreende, portanto, que, ao terminar o século XIX, muitos pensadores muçulmanos ilustres estivessem encantados com o Ocidente. Eles constataram que europeus e muçulmanos possuíam valores comuns, embora os europeus tivessem constituído uma sociedade muito mais eficiente, dinâmica e criativa. Uma sociedade que esses pensadores desejavam reproduzir em seus países.

No Irã da segunda metade do século XIX, um círculo de intelectuais, políticos e escritores admirava profundamente a cultura européia.(41) Fathadi Akhundzada (1812-78), Mulkum Khan (1833-1908), Abdul Rahim Talibzada (1834-1911) e Mirza Aqa Khan Kirmani (1853-96) eram, sob certos aspectos, tão rebeldes quanto os sionistas. Entravam constantemente em choque com os ulemás, queriam instituir um Estado secular e tentavam usar a religião para efetuar mudanças fundamentais. Corno os sionistas, acreditavam que a fé convencional - em seu caso o xiismo - refreava o progresso e inviabilizava a livre discussão de idéias que fora tão crucial para a Grande Transformação Ocidental. Kirmani se expressava com particular franqueza. Uma religião sem praticidade era inútil, dizia. Para que chorar por Husain, se não havia verdadeira justiça para os pobres?

> Enquanto os europeus instruídos estudam matemática, ciências, política, economia e os direitos do homem, nesta época de socialismo e luta pela melhoria das condições dos pobres, os ulemás iranianos discutem problemas de asseio e a ascensão do Profeta aos Céus.(42)

A verdadeira religião significava esclarecimentos racionais e direitos iguais, Kirmani insistia. Significava "edifícios altos, inventos industriais, fábricas, expansão dos meios de comunicação, promoção do conhecimento, bem-estar geral, implementação de leis justas". (43) Evidentemente ele estava errado. A religião não faz nada disso; o logos, o pensamento racional, é que se ocupa de projetos práticos. À religião cabe conferir a essas atividades um significado superior. Todavia Kirmani acertou ao acusar o xiismo de obstruir o progresso. Uma das funções da fé conservadora, pré-moderna, consistia em ajudar os fiéis a aceitarem as limitações inerentes a sua sociedade-, se os iranianos quisessem participar plenamente no mundo moderno, dedicado ao progresso, a religião não poderia mais cumprir seu papel. O islamismo teria de mudar. Mas como?

Assim como muitos secularistas modernos, Kirmani e seus amigos responsabilizavam a religião pelas desordens do país. Achavam que os árabes impingiram o islamismo aos iranianos e tentavam criar uma identidade persa, partindo de seu vago conhecimento do Irã pré-islâmico. Sua visão do Ocidente era igualmente imprópria e ingênua, baseada numa leitura desordenada de livros europeus.(44) Eles não entendiam bem a natureza complexa da modernidade ocidental, mas viam suas instituições como uma espécie de "máquina" (símbolo de progresso, ciência e poder, no século XIX), capaz de manufaturar, infalível e mecanicamente, toda a experiência européia. Se os iranianos tivessem um código de leis secular e ocidental (em lugar da Shariah), ou uma educação européia, também seriam modernos e progressistas. Esses reformadores não percebiam a importância da industrialização e da economia moderna. Uma educação européia certamente abriria novas portas para seus jovens compatriotas, mas de pouco lhes serviria, se a infra-estrutura de sua sociedade permanecesse intacta. A modernização não estava sequer engatinhando no Irã; os iranianos teriam ainda de passar pelo doloroso processo de transformar sua cultura agrária numa sociedade industrializada e técnica. Só assim construiriam o tipo de civilização liberal que esses reformadores desejavam, onde, todos pudessem pensar, escrever e desenvolver as idéias que lhes aprouvessem. Essa liberdade não seria possível numa sociedade agrária. Ainda que benéficas, as instituições ocidentais não podiam, por si sós, transformar a mentalidade de um povo cujos horizontes ainda eram os mesmos do período conservador.

Na verdade, os próprios reformadores ainda tinham um pé no Velho Mundo. O que não surpreende, considerando a natureza rudimentar de sua exposição à sociedade moderna. Suas idéias progressistas derivaram do babismo, da filosofia mística da escola de Isfahan e do sufismo, bem como da leitura de livros ocidentais. Essas espiritualidades xiitas lhes proporcionaram a liberdade e a coragem de derrubar velhas restrições, porém em termos conservadores. Kirmani se declarava absolutamente racionalista: “A razão e as provas científicas são a fonte de minhas palavras e a base de meus atos", dizia.(45) Entretanto mantinha seu racionalismo atrelado a uma perspectiva mística e mística. Ao mesmo tempo em que via a história como evolução, identificava o darwinismo com a visão de Mulla Sadra de um desenvolvimento progressivo de todos os seres até alcançar a perfeição. Mulkum Khan fazia a mesma coisa. Ambos estavam apenas ampliando o velho conceito muçulmano de ilm ("conhecimento essencial") para abranger o racionalismo científico ocidental. Os reformadores tendiam a argumentar mais como Faylasufs medievais do que como filósofos modernos. Todos promoviam o ideal de um governo constitucional que limitasse os poderes dos xás e, abrindo esse debate no Irã, fizeram uma contribuição importante. Mas eram tão elitistas quanto quaisquer filósofos pré-moderno. Certamente não imaginavam um governo baseado na vontade da maioria. A concepção de Mulkum Khan se assemelhava mais ao velho ideal Falsafah do rei-filósofo guiando as massas ignorantes que à visão democrática de um moderno cientista político. Talibzada não percebia a importância de um sistema pluripartidário; em sua visão o papel da oposição se limitava a censurar o partido governante e a manter-se sempre pronta para entrar em cena ao eclodir uma crise.(46) Os ocidentais precisaram de séculos de mudanças econômicas, políticas, industriais e sociais para chegar a seus ideais democráticos; assim, não surpreende, mais uma vez, que os reformadores não se dessem conta disso. Eles eram - e só podiam ser - figuras transicionais, que apontavam a seu povo a direção das mudanças, mas ainda não conseguiam entender plenamente a modernidade.

Intelectuais como Kirmani e Mulkum Khan continuariam desempenhando um papel importante no desenvolvimento do Irã e muitas vezes entrariam em choque com os ulemás. No fim do século, porém, o clero mostrou que não vivia mergulhado em velhos textos, mas estava disposto a intervir na política, sempre que os xás pusessem em risco o bem-estar da população. Em 1891 Nasir ad-Din Shah (1829-96) concedeu a uma empresa britânica o monopólio da produção e venda de tabaco no Irã. Os Qajar vinham fazendo tais concessões havia anos, mas até então em áreas onde seus súditos não estavam envolvidos. O tabaco era uma cultura popular entre os iranianos e constituía a

principal fonte de renda de milhares de proprietários de terras, comerciantes e exportadores. Grandes manifestações de protesto, orquestradas pelos bazaaris e pelos ulemás, ocorreram em todo o país. Em dezembro Hajj Mirza Hasan Shirazi, principal mujtahid de Najaf, tomou uma providência brilhante: expediu um fatwa proibindo a venda e o uso de tabaco no Irã. Todo mundo parou de fumar, inclusive os não-muçulmanos e as esposas do xá. O governo teve de voltar atrás e rescindir a concessão.(47) Esse momento profético mostrou a força dos ulemás, que, como únicos porta-vozes do Imame Escondido, podiam exigir obediência até do monarca. O fatwa era racional, pragmático e eficaz, porém, derivando da autoridade do lmame, só fazia sentido no velho contexto mítico.

Na década de 1870 o Egito também achava a Europa moderna empolgante, inspiradora e compatível com o espírito islâmico, apesar das dificuldades e do sofrimento implícitos no processo de modernização. Esse entusiasmo reflete-se claramente na obra do escritor Rifah al-Tahtawi (1801-73), (48) que era grande admirador de Muhammad Ali, estudou em Azhar e serviu como imame no novo exército egípcio, pelo qual tinha o mais profundo respeito. Em 1826 Tahtawi foi um dos primeiros estudantes que Muhammad Ali mandou aprimorar-se em Paris. E ficou fascinado. Durante cinco anos estudou francês, história antiga, mitologia grega, geografia, aritmética e lógica. Encantou-se principalmente com as idéias do Iluminismo europeu, cuja visão racional julgou semelhante ao Falsafah. (49) Antes de retornar, publicou seu diário, que nos permite avaliar a maneira como um estrangeiro via o Ocidente moderno. Tahtawi fez algumas ressalvas. Achou a concepção religiosa dos europeus restritiva e os pensadores franceses modernos arrogantes por considerarem suas percepções racionais superiores à inspiração Mística dos profetas. No entanto adorou a maneira como tudo funcionava em Paris. Elogiou a limpeza das ruas, a educação cuidadosa das crianças, o amor ao trabalho e a desaprovação da preguiça. Admirou a acuidade e a precisão racional da cultura francesa, assinalando que os parisienses "não são prisioneiros da tradição, mas sempre gostam de conhecer a origem e as provas das coisas". Impressionou-se com o fato de até as pessoas do povo saberem ler e escrever "e abordar assuntos importantes, cada qual de acordo com sua capacidade". Ficou intrigado com a paixão por inovações, ingrediente essencial do espírito moderno, que podia acarretar caprichos e extravagâncias, mas não em coisas sérias como a política. "Todo aquele que domina um ofício deseja inventar algo novo ou aperfeiçoar algo que já foi inventado."(50)

Ao voltar para seu país, Tahtawi assumiu a direção do recém-criado Departamento de Tradução, através do qual os egípcios agora tinham acesso a obras européias. Passou então a dizer que seus compatriotas deviam aprender

com o Ocidente. As "portas do ijtihad" ("raciocínio independente") tinham de abrir-se, os ulemás não podiam parar no tempo e a Shariah precisava adaptar-se ao mundo moderno. Médicos, engenheiros e cientistas deviam ter o mesmo status dos religiosos eruditos. A ciência moderna não constituía ameaça para o Islã; os europeus aprenderam sua ciência com os muçulmanos da Espanha, de modo que, quando estudavam ciências ocidentais, os árabes simplesmente estavam reavendo o que lhes pertencia. Ao invés de tentar deter o progresso e as inovações, o governo devia tomar a iniciativa, pois agora a lei da vida era: mudar. Tudo dependia da educação; tinha-se de educar o povo como na França, as meninas em pé de igualdade com os meninos.(51) Tahtawi acreditava que o Egito estava às vésperas de um futuro glorioso. Fascinado com a promessa de modernidade, escreveu um poema enaltecendo a máquina a vapor e classificou o canal de Suez e as ferrovias transcontinentais dos Estados Unidos como façanhas de engenharia que uniriam os povos distantes da Terra numa atmosfera de paz e Maternidade. Que cientistas franceses e britânicos se instalem no Egito! Isso só poderá acelerar o ritmo do progresso.(52)

Na década de 1870 um grupo de escritores da região que hoje corresponde ao Líbano e à Síria fixou-se no Cairo.(53) Muitos eram cristãos educados em escolas de missionários franceses e americanos e, assim, tinham acesso à cultura ocidental. Muitos praticavam o novo jornalismo e se sentiam mais livres no Cairo do quediva Ismail que nos territórios otomanos. Fundaram jornais que publicavam matérias sobre medicina, filosofia, política, geografia, história, indústria, agricultura, ética e sociologia, levando ao conhecimento do leitor árabe médio idéias modernas fundamentais. Exerceram enorme influência. Desejavam sobretudo que os Estados muçulmanos se secularizassem e não se cansavam de repetir que a ciência constituía a base da civilização. Como Tahtawi, eram apaixonados pelo Ocidente e transmitiram seu entusiasmo aos egípcios.

É doloroso ver essa admiração do passado à luz da hostilidade que aflorou posteriormente. Tahtawi e os jornalistas sírios viveram num breve período de harmonia entre Oriente e Ocidente. O velho ódio dos cruzados pelo Islã parecia extinto na Europa, e Tahtawi deixou claro que não considerava a Inglaterra e a França uma ameaça política, embora sua estada em Paris coincidisse com a brutal colonização da Argélia pelos franceses. Para eles ingleses e franceses eram apenas portadores do progresso. Mas em 1871 chegou ao Cairo um indivíduo que temia o Ocidente, pois o via caminhando para a conquista da hegemonia mundial. Apesar de iraniano e xiita, Jamal al-Din (1839-97) autodenominava-se "ai-Afghani" (o Afegane), provavelmente porque esperava atrair um público maior no mundo islâmico, apresentando-se como

sunita.(54) Recebera as educações tradicionais da madrasah, que incluía fiqh (jurisprudência) e as disciplinas esotéricas do Falsafah e do misticismo (irfan), mas, durante uma visita à índia britânica, convencera-se de que a ciência moderna e a matemática eram a chave do futuro. Contudo não morria de amores pelos ingleses, como Tahtawi pelos parisienses. Sua visita coincidiu com o motim dos indianos contra o domínio britânico (1857), que deixou no subcontinente uma amargura indelével. Afghani viajou pela Arábia, Turquia, Rússia e Europa e se alarmou com a ubiqüidade e o poderio do Ocidente, que, tinha certeza, logo esmagaria o mundo islâmico. Quando se instalou no Cairo, em 1871, estava decidido a ensinar os muçulmanos a unir-se sob a bandeira do Islã e a usar a religião para neutralizar a ameaça do imperialismo ocidental.

Apaixonado, eloqüente e irascível, Afghani às vezes causava má impressão, mas possuía indubitável carisma. No Cairo reuniu um círculo de discípulos e incentivou-os a difundir suas idéias pan-islâmicas. Nessa época discutia-se muito a forma do moderno Egito. Os jornalistas sírios haviam defendido a idéia de um Estado secular, e Tahtawi pensava que os egípcios deviam cultivar um nacionalismo de estilo europeu. Afghani não queria nada disso. Achava que, se a religião fosse fraca, a sociedade muçulmana se desintegraria. Só reformando o islamismo e permanecendo fiéis a suas singulares tradições culturais e religiosas, os países muçulmanos se refortaleceriam e elaborariam sua própria versão da modernidade científica. A menos que agissem com rigor, a comunidade islâmica (ummah) em breve sucumbiria. Não havia muito tempo. Os imperialistas europeus tornavam-se mais fortes a cada dia, e logo a cultura ocidental infestaria o mundo islâmico.

Afghani tinha, portanto, uma concepção da religião alimentada pelo medo da aniquilação que constituía, como vimos, uma reação comum às dificuldades da modernidade. Julgava desnecessário adotar um estilo de vida europeu para ser moderno. Os muçulmanos podiam ser modernos a seu próprio modo. Se simplesmente copiassem os ingleses e os franceses, sobrepondo valores ocidentais a suas tradições, se perderiam. Teriam reproduções ruins, que não seriam nem uma coisa nem outra, e assim aumentariam sua fraqueza.(55) Precisavam da ciência moderna e teriam de aprendê-la com os europeus - o que demonstrava "nossa inferioridade e nossa decadência. Civilizamo-nos imitando os europeus".(56) Afghani identificara um problema importante. Enquanto a modernidade ocidental florescera em grande parte graças à busca de inovação e originalidade, os muçulmanos só podiam modernizar sua sociedade mediante a imitação. O programa de modernização tinha uma falha inerente e inescapável.

Afghani detectara um problema real, porém apresentou uma solução que, embora atraente, não era viável, porque esperava demais da religião. Estava

certo ao prever uma perda de identidade cultural que resultaria em fraqueza, desconforto e anomia. Também tinha razão ao declarar que o Islã precisava mudar para lidar de maneira criativa com essas condições radicalmente novas. Todavia uma reforma religiosa não bastaria para modernizar o país e afastar a ameaça ocidental. A menos que o Egito se industrializasse, desenvolvesse uma vigorosa economia moderna e transcendesse as limitações da civilização agrária, nenhuma ideologia o elevaria ao nível da Europa. No Ocidente os ideais modernos de autonomia, democracia, liberdade intelectual e tolerância eram produto tanto da economia quanto dos filósofos e dos cientistas políticos. Os fatos não tardariam a provar que, por mais livres e modernos que os egípcios se sentissem, sua fragilidade econômica os tornaria politicamente vulneráveis e dependentes dos ocidentais, e essa humilhante subserviência lhes dificultaria ainda mais o cultivo de um espírito verdadeiramente moderno.

No entanto, apesar de sua sede de modernidade, sob muitos aspectos Afghani ainda pertencia ao Velho Mundo, assim £orno os intelectuais iranianos com os quais se relacionava. Era um muçulmano fervoroso, que rezava, observava os rituais e vivia de acordo com a lei islâmica.(57) Praticava o misticismo de Mulla Sadra, cuja concepção de mudança evolutiva o fascinava. Também transmitia a seus discípulos o conteúdo esotérico do Falsafah e com freqüência falava como um filósofo medieval. Como outros pensadores religiosos de seu tempo, tentava provar que sua fé era racional e científica. Dizia que o Alcorão ensinava a desconfiar de tudo e a exigir provas; portanto, adequava-se admiravelmente ao mundo moderno. Afghani chegou a identificar o islamismo com o moderno racionalismo científico e a Lei recebida pelo Profeta com as leis da natureza; também afirmou que todas as doutrinas islâmicas podiam ser demonstradas pela razão lógica e natural.(58) Nada disso é verdade. Como qualquer crença tradicional, o islamismo transcende o logos e depende da intuição profética e mística - e na realidade era assim que Afghani via a religião. Com outra disposição de ânimo, ele discorria sobre as limitações da ciência, que "apesar debela, [...] não satisfaz plenamente a humanidade, que anseia pelo ideal e gosta de regiões escuras e distantes, imperceptíveis e inexploráveis para os filósofos e os estudiosos".(59) Como os intelectuais iranianos, Afghani ainda tinha um pé no passado e ao mesmo tempo aspirava ao Novo Mundo. Queria que sua fé fosse inteiramente racional, mas, como qualquer místico do período conservador, sabia que o mythos de sua religião proporcionava aos devotos percepções impossíveis para a ciência.

Essa incoerência talvez fosse inevitável, pois Afghani era uma figura transicional. Mas também se devia a sua ansiedade. O tempo voava, e ele não podia demorar a resolver todas as contradições de seu pensamento. Os

muçulmanos precisavam tornar-se mais racionais. Essa devia ser sua prioridade. Haviam negligenciado as ciências naturais e por isso se atrasaram em relação à Europa. A ordem que receberam de fechar "as portas do ijtihad" e aceitar as imposições dos ulemás e dos sábios do passado não tinha nada a ver com o autêntico islamismo, mas estimulava uma subserviência que não só era totalmente contrária ao espírito moderno, como negava as "características essenciais" da fé muçulmana, a saber, "dominação e superioridade".(60) Por causa disso o Ocidente agora "possuía" a ciência e o Islã era fraco e vulnerável.(61) O velho etos conservador, simbolizado pelo fechamento das portas do ijtihad, alimentava o atraso dos muçulmanos. Entretanto, como todo reformador que tenta conferir ao mythos da religião a aparência de jogos, Afghani corria o risco de produzir um discurso religioso inadequado e uma ciência falha.

Pode-se dizer a mesma coisa em relação a seu ativismo. Afghani assinalou, corretamente, que o islamismo é uma fé que se expressa na ação. Ele gostava de citar o versículo do Alcorão: "Deus só muda a condição dos homens se eles mudam seu eu interior".(62) Em vez de refugiar-se nas madrasahs, os muçulmanos deviam envolver-se com a política para salvar o Islã. No mundo moderno a verdade é pragmática, tem de funcionar no plano físico e empírico. Afghani queria provar que a verdade do islamismo podia ser tão eficaz quanto as ideologias ocidentais de sua época. Percebera que a Europa logo dominaria o planeta e estava decidido a alertar os governantes muçulmanos para esse perigo. Contudo seus projetos revolucionários eram em geral destrutivos e moralmente dúbios. Não só não frutificaram, como determinaram o cerceamento oficial de suas atividades. Expulso do Egito em 1879, por provocar agitações contra o governo, e do Irã em 1891, Afghani recebeu permissão para estabelecer-se em Istambul, porém. sob a vigilância das autoridades otomanas. A tentativa de transformar uma verdade religiosa em programa de ação política arrisca-se ao niilismo e ao desastre, e Afghani se expôs à acusação de "usar" o islamismo para justificar seu tresloucado ativismo revolucionário.(63) Estava claro que não conseguira conciliar com suficiente profundidade o imperativo religioso e sua política. Em 1896, quando incitou um de seus discípulos a assassinar Nasir ad-Din Shah, violou um dos princípios básicos de toda religião: o respeito pela santidade absoluta da vida humana. Fez o islamismo parecer não só ineficiente e bizarro, mas também imoral.

Os defeitos evidentes de seu pensamento deviam-se ao desespero. Afghani acreditava que o Ocidente imperialista estava preste a destruir o mundo islâmico. Quando morou em Paris, na década de 1880, descobriu o novo racismo científico na obra do filólogo Ernest Renan (1823-92) e se engajou num debate sobre o papel do islamismo na modernidade. Para Renan, o hebraico e o árabe,

idiomas semíticos, eram corruptos e constituíam um exemplo de desenvolvimento interrompido. Não tinham o caráter progressista e evolutivo inerente aos sistemas lingüísticos "arianos" e não conseguiam regenerar-se. Da mesma forma as raças semitas não produziram nenhuma arte, comércio ou civilização verdadeira. O Islã era particularmente incompatível com a modernidade, conforme atestava a evidente inferioridade dos países muçulmanos, com seus governos decadentes e sua "nulidade intelectual". Como os povos da África, as populações islâmicas eram mentalmente ineptas para o racionalismo científico e incapazes de conceber uma única idéia original. Com a expansão da ciência européia, o Islã encolheria e logo deixaria de existir.(64) Não surpreende que Afghani temesse pela sobrevivência de seu mundo ou tendesse a enfatizar demais a racionalidade científica da visão maometana. O pensamento islâmico assumira uma postura defensiva, em face de uma ameaça bem real. A visão estereotipada e imprecisa que pensadores modernos como Renan tinham do lslã justificaria a invasão colonial dos países muçulmanos.

O colonialismo se deveu às necessidades da florescente economia capitalista européia. Hegel assinalara que uma sociedade industrializada teria de expandir-se “para buscar fora de si mesma, entre outros povos [...] consumidores e os meios necessários de subsistência". Essa procura de novos mercados também criaria condições propícias à "colonização, para a qual se impele a burguesia plenamente evoluída".(65) No final do século a colonização do Oriente Médio estava bem avançada. A França conquistara a Argélia em 1830, e a Inglaterra se apoderara de Áden nove anos depois. A Tunísia foi ocupada em 1881, o Sudão em 1889, a Líbia e o Marrocos em 1912. Em 1915 o Acordo Sykes-Picot dividiu os territórios do moribundo Império Otomano entre a França e a Inglaterra, na expectativa da vitória na I Guerra Mundial. A penetração colonial foi um choque que significou a destruição do estilo de vida tradicional nesses países, imediatamente rebaixados a um status secundário.

O país colonizado fornecia matéria-prima para o processo industrial europeu e em troca recebia produtos ocidentais manufaturados, o que prejudicava sua indústria. A fim de garantir a adequação da nova colônia à ordem moderna foi preciso reorganizar a polícia e o exército em conformidade com os padrões europeus, adaptar o setor financeiro, comercial e produtivo da economia e familiarizar os “nativos" com as idéias modernas. A população subjugada sentiu a modernização como al o invasivo, coercivo e profundamente desconcertante.(66) Afghani queria que os muçulmanos se modernizassem e evitassem essa transformação de sua sociedade numa cópia inferior da Europa. O colonialismo impossibilitou a realização de seu desejo. Os países do Oriente Médio dominados pelo Ocidente não puderam desenvolver-se em seus próprios

termos. Os colonialistas reduziram uma civilização viva a um bloco dependente, e essa falta de autonomia induziu uma atitude e um hábito de subserviência estranhos ao espírito moderno. Inevitavelmente o amor e a admiração pela Europa, que Tahtawi e os reformadores iranianos expressaram, cederam lugar ao ressentimento.

Quando Afghani vivia no Cairo, o Egito entrou pouco a pouco nessa rede colonial, embora nunca se tornasse uma colônia. As dispendiosas reformas e os caros projetos modernizadores do quediva Ismail acarretaram a falência do país, que agora dependia inteiram, ente dos empréstimos europeus. Em 1875 o quediva foi obrigado a vender o canal de Suez para os ingleses, e em 1876, como vimos, os acionistas europeus assumiram o controle da economia egípcia. Quando Ismail tentou libertar-se, a Inglaterra o depôs, agindo de comum acordo com o sultão otomano, e seu filho Tewfiq subiu ao poder. Em 1881 um grupo de oficiais do Exército egípcio, liderado por um certo Ahmad bey Urubi, deu um golpe de Estado. Discípulos de Afghani e outros indivíduos que queriam um regime constitucional moderno aderiram aos golpistas. À vitória de Urubi seguiu-se um levante nacionalista popular, e a Inglaterra decidiu interferir para proteger os interesses dos acionistas. Em 11 de julho de 1882 a Marinha britânica atacou Alexandria e em 13 de setembro derrotou as forças de Urubi em Tel el-Kebir. Depois os ingleses ocuparam militarmente o país, e, apesar da reintegração oficial de Tewfiq no cargo de quediva, estava claro que o verdadeiro governante do Egito era o procônsul britânico, Evelyn Baring, Lord Cromer.

Colonialista típico, Lord Cromer considerava os egípcios uns povos inerentemente atrasados, que precisava ser colonizado para seu próprio bem. Como Renan ao comparar os países muçulmanos com o seu, mais desenvolvido, pensava que a Europa sempre esteve na vanguarda do progresso. Não lhe ocorria que a Inglaterra e a França, por exemplo, já haviam sido tão "atrasadas" quanto o Oriente Médio e que tinha sob seu comando apenas um país cuja modernização não se completara. Para ele os "orientais" eram geneticamente falhos. Cromer realizou no Egito obras consideráveis. Estabilizou a economia, aprimorou a irrigação e aumentou a produção de algodão. Aboliu a corvéia, o velho sistema de trabalho forçado, e criou um competente sistema judiciário. Entretanto, todo esse progresso teve um preço. Embora o que diva fosse o chefe nominal do governo, cada ministério dispunha de um "conselheiro" inglês, cujas opiniões invariavelmente prevaleciam. Cromer achava isso necessário. Acreditava que os europeus sempre foram racionais, eficientes e modernos e que os orientais eram naturalmente ilógicos, irresponsáveis e corruptos.(67) "Como sistema social", o Islã não passava de "um completo fracasso", incapaz de realizar reformas ou

fomentar o desenvolvimento. Não havia possibilidade de ressuscitar "um corpo que não está de fato morto e pode ainda definhar por séculos; que agoniza política e socialmente, e cuja gradativa decomposição nenhum paliativo moderno consegue deter".(68) Era evidente que esse país cronicamente atrasado precisava da supervisão direta dos ingleses por algum tempo.

A ocupação britânica abriu novas brechas na sociedade egípcia. Os ulemás perderam sua posição de educadores e principais guardiões do conhecimento para indivíduos que haviam recebido uma educação ocidental. Os tribunais da Shariah cederam lugar aos tribunais civis europeus, criados por Lord Cromer. Artesãos e pequenos comerciantes também foram prejudicados. Uma classe de funcionários públicos e intelectuais ocidentalizados compunha a nova elite, malquista pela vasta maioria da população. Porém mais prejudicial que tudo, talvez, foi a tendência dos próprios egípcios a internalizarem as opiniões negativas dos colonialistas sobre eles. Assim, Muhammad Abdu (1849-1905), discípulo de Afghani, ficou arrasado com a ocupação britânica. Descreveu o período moderno como uma "torrente de ciência" afogando os religiosos tradicionais:

> É uma época que forjou um elo entre nós e as nações civilizadas, conscientizando-nos de suas excelentes condições [...] e de nossa medíocre situação: assim revelando sua riqueza e nossa miséria, seu orgulho e nossa degradação, sua força e nossa fraqueza, seus triunfos e nossas deficiências.(69)

Esse corrosivo sentimento de inferioridade imiscuiu-se na vida religiosa do povo colonizado, levando um reformador como Abdu a responder às críticas dos colonialistas e a demonstrar que o Islã podia ser tão racional e moderno quanto qualquer sistema ocidental.(70) Pela primeira vez os muçulmanos tiveram de deixar seus conquistadores organizarem sua agenda intelectual.

Abdu se envolvera na revolta de Urubi e fora exilado após a vitória dos ingleses. Em Paris conviveu com Afghani, com quem tinha muito em comum e em cujo círculo entrara levado por seu amor pela religião mística (irfan), que, dizia, era "a chave de sua felicidade".(71) Por intermédio de Afghani tomou conhecimento das ciências ocidentais e, mais tarde, leu Guizot, Tolstoi, Renan, Strauss e Herbert Spencer. Sentia-se à vontade na Europa e gostava da companhia dos europeus. Como Afghani, considerava o islamismo compatível com a modernidade e eminentemente racional, condenava o hábito da taqlid como degradante e inautêntico e cultivava o pensamento racional a partir de uma perspectiva mística - o pensamento racional ainda não se emancipara da

espiritualidade do Velho Mundo. Divergências políticas acabaram separando os dois homens. Abdu acreditava que o Egito precisava mais de reformas que de revolução. Era um pensador mais profundo que seu mestre e percebia que não havia atalho para chegar à modernização e à independência. Em lugar de aderir aos planos perigosos e inúteis de Afghani, queria corrigir alguns dos imensos problemas de seu país através da educação e em 1888 recebeu permissão para voltar ao Egito. Tornou-se um dos homens mais queridos pelo povo, manteve boas relações com seus compatriotas e com os ingleses e estabeleceu laços de amizade com Lord Cromer e com o quediva.

Nessa época havia grande frustração no país. A princípio muitos egípcios instruídos tiveram de admitir que, embora a ocupação britânica fosse indesejável, Lord Cromer era um governante bem mais competente que Ismail. Na década de 1890, porém, as relações com os ingleses se deterioraram. Os funcionários britânicos desse período em geral tinham menos capacidade que seus antecessores e faziam menos esforços para entender-se com a população, isolando-se em seu privilegiado enclave colonial no distrito de Gezira. Os funcionários egípcios descobriram que jovens ingleses barravam suas promoções e se ressentiam dos privilégios concedidos aos estrangeiros pelas Capitulações, que os isentavam da lei local.(72) Mais e mais pessoas ouviam a inflamada retórica do nacionalista Mustafa Kamil (1874-1908), que reivindicava a imediata evacuação dos ingleses. Abdu considerava Kamil um demagogo vazio. Sabia que, antes de conseguir administrar um Estado moderno independente, os egípcios teriam de enfrentar sérios problemas sociais, exacerbados pela ocupação.

Abdu achava que se introduziam idéias e instituições secularistas depressa demais num país profundamente religioso, sem se dar tempo ao povo para adaptar-se. Respeitava as instituições políticas da Europa, mas pensava que não se podia transplantá-las indiscriminadamente. A população não compreendia o novo sistema legal, cujo espírito e cujo escopo lhe eram estranhos. O Egito estava efetivamente se transformando num país sem lei.(73) Abdu planejou uma ampla revisão da lei islâmica para adequá-la às condições modernas; o programa só foi implementado na década de 1920, após sua morte, e é o sistema que vigora até hoje. A sociedade egípcia estava se fragmentando; era, pois, essencial relacionar as mudanças legais e constitucionais com as normas islâmicas tradicionais. Do contrário a vasta maioria dos egípcios, que não tivera maior contato com as idéias ocidentais, não entenderia as novas instituições. O princípio islâmico da shurah ("consulta"), por exemplo, era claramente compatível com a democracia; e o ijmah (o "consenso" da comunidade, que na lei islâmica valida uma doutrina ou prática muçulmana) agora podia ajudar o

povo a compreender o governo constitucional, pelo qual a opinião pública limita o poder do governante.(74)

A educação requeria reformas urgentes. Abdu observou que no momento existiam três sistemas educacionais diversos, com objetivos totalmente distintos, erguendo na sociedade muros intransponíveis. Nas escolas religiosas e nas madrasahs, ainda regidas pelo etos conservador, desencorajava-se o pensamento independente; nos estabelecimentos missionários cristãos, que apoiavam a empreitada colunista, jovens muçulmano aprendia a renegar sua pátria e sua religião. Quanto às escolas públicas, eram cópias medíocres das européias e não ensinavam religião alguma. Os egípcios educados pelos ulemás rejeitavam toda e qualquer mudança, já a juventude que recebera educação ocidental aceitava toda e qualquer mudança, apesar de ter um conhecimento superficial da cultura européia e repudiar a própria cultura.(75)

Em 1899 Abdu se tornou mufti do Egito, o principal consultor em lei islâmica do país, e decidiu reformar o ensino religioso tradicional. Tinha plena convicção de que os alunos das madrasahs deviam estudar ciências para tomar parte ativa na sociedade moderna. A seu ver a Azhar exemplificava tudo que estava errado no islamismo: voltara às costas para o mundo moderno e se tornara um anacronismo defensivo. Os ulemás, porém, opunham-se às reformas que Abdu tentava realizar. Desde a época de Muhammad Ali considerava a modernização uns assaltos destrutivos, que reduzira a influência da religião na política, nas leis, na educação e na economia. Continuavam recusando-se a ingressar na modernidade e, ao contrário de seus colegas iranianos, isolavam-se do mundo exterior à madrasah. Abdu teve pouco sucesso com eles. Conseguiu modernizar a administração da Azhar e melhorar os salários e as condições de trabalho dos professores. Esbarrou, porém, na resistência dos ulemás e dos estudantes a qualquer tentativa de incluir no currículo disciplinas seculares modernas.(76) E acabou desanimando. Em 1905 renunciou ao cargo de mufti e pouco depois faleceu.

Os esforços de Abdu e de Afghani mostram como era difícil adaptar ao etos do mundo moderno uma religião que amadurecera no período conservador. Ambos estavam cientes dos perigos de uma secularização muito rápida. O islamismo podia proporcionar a continuidade necessária numa época de transformações desconcertantes. Os egípcios estavam se tornando estrangeiros uns para os outros, e os que se ocidentalizaram geralmente repudiavam a própria cultura. Não se sentiam à vontade nem no Oriente, nem no Ocidente e, sem as práticas míticas e cultuais que outrora conferiram significado à vida, começavam a mergulhar no vazio existente no âmago da experiência moderna. As velhas instituições caíam por terra, mas as novas eram estranhas e mal compreendidas.

Abdu e Afghani ainda se nutriam da antiga espiritualidade. Quando proclamavam a racionalidade da religião, aproximavam-se mais de Mulla Sadra que dos racionalistas e cientistas europeus, que recusavam toda verdade adquirida através da religião. Quando diziam que a razão era o único árbitro da verdade e que todas as doutrinas tinham de ser racionalmente demonstráveis, falavam como místicos praticantes. Criados segundo as normas conservadoras, viam a razão e a intuição como complementares. Já as gerações seguintes, mais imbuídas do espírito do racionalismo ocidental, constatariam que a razão sozinha não basta para induzir o senso do sagrado. Ao contrário do que acontecia no Ocidente, os beneficies da libertação e da independência não compensariam essa perda de um significado transcendente, pois cada vez mais era o Ocidente que dava o tom - inclusive no tocante a questões religiosas.

Um exemplo notável da confusão e dos danos que isso podia provocar ocorreu em 1899, quando Qassim Amin (1865-1908) publicou Tahrir al-Mara (“A libertação das mulheres"), obra em que atribuía o atraso do Egito à aviltante posição feminina, frisando particularmente o uso do véu. O véu representava “uma enorme barreira entre a mulher e sua elevação e, conseqüentemente, uma barreira entre a nação e seu progresso".(77) O livro causou alvoroço, não porque dizia algo novo, mas porque um autor egípcio havia incorporado um preconceito colonial. Durante anos egípcios de ambos os sexos vinham reivindicando mudanças fundamentais na condição feminina. O próprio Abdu argumentara que no Alcorão homens e mulheres são iguais perante Deus e que as normas tradicionais relativas ao divórcio ou à poligamia não eram essenciais ao islamismo: podiam e deviam mudar.(78) A situação das mulheres melhorara. Muhammad Ali fundara uma escola para moças que ensinava procedimentos médicos elementares; em 1875 cerca de 3 mil meninas freqüentavam os estabelecimentos missionários; em 1873 o governo criou o primeiro curso primário para meninas e no ano seguinte abriu uma escola secundária. Visitantes observaram que as egípcias se apresentavam publicamente com maior freqüência; algumas abandonaram o véu e, no final do século, publicavam artigos em jornais, exerciam a medicina e o magistério. As mudanças já estavam em andamento quando os ingleses chegaram, e, embora houvesse ainda muito por fazer, dera-se o primeiro passo.

O uso do véu não é original nem fundamental no Islã. O Alcorão não ordena que todas as mulheres cubram a cabeça, e o hábito de velá-las e isolá-las nos haréns só se difundiu no mundo islâmico cerca de três gerações após a morte do Profeta, quando os muçulmanos começaram a imitar os cristãos de Bizâncio e os zoroastristas da Pérsia, que desde longa data tratavam suas mulheres dessa forma. Nem todas, porém, usavam o véu, que, sendo indicador de status, estava

restrito às camadas superiores. Com seu livro, Qassim Amin levou essa prática periférica ao âmago do debate sobre modernização. Dizia que o mundo muçulmano continuaria atrasado se não abolisse tal costume. Em parte por causa do furor provocado por Tahrir al-Mara, o véu passou a simbolizar a autenticidade islâmica para muitos muçulmanos, enquanto para muitos ocidentais era e ainda é a "prova" da inextirpável misoginia do Islã.

Amin não foi o primeiro a ver o véu como um símbolo de tudo que havia de errado no Islã. Quando os ingleses chegaram, horrorizaram-se com essa prática, apesar de que na época a maioria dos ocidentais zombava do feminismo, queriam suas esposas seguras em casa e se opunham à educação e ao voto femininos. Lord Cromer constituía um exemplo típico: em Londres foi um dos fundadores da Men's League for Opposing Women's Suffrage, mas em seu trabalho monumental sobre o Egito expressou grande preocupação com a condição das muçulmanas.(79) Sua situação aviltante era um câncer cuja obra destrutiva se iniciava na infância, pois as crianças percebiam a opressão das mães, e abarcava todo o sistema islâmico. A prática do véu era o "obstáculo fatal" que impedia os egípcios de alcançar aquela "elevação de pensamento e caráter que deve acompanhar a introdução da civilização ocidental".(80) Os missionários também lamentavam a catastrófica influência do véu, que, acreditavam, enterrava a mulher em vida e a reduzia à condição de prisioneira ou escrava. O véu mostrava como os egípcios precisavam da benevolente supervisão dos colonialistas ocidentais.(81)

Amin engoliu esses argumentos um tanto cínico dos europeus. Em Tahrir al-Mara, que nada tem de feminista, apresenta suas compatriotas como sujas e ignorantes. Com mães assim os egípcios só podiam ser atrasados e preguiçosos. Por acaso imaginavam que

> os homens da Europa, que alcançaram tal plenitude intelectual e emocional que conseguiram descobrir a força do vapor e da eletricidade, [...] que diariamente arriscam a própria vida na busca do conhecimento e da honra, acima dos prazeres mundanos, [...] esses intelectos e essas almas que tanto admiramos, [...] abandonariam o véu, tendo-o presenciado em seu meio, se vissem nele algum bem?(82)

Não surpreende que essa bajulação doentia inspirasse reações. Os escritores árabes não aceitavam tal estimativa de sua sociedade, e no decorrer desse acalorado debate o véu se tornou um símbolo da resistência ao colonialismo. E como tal se mantém até hoje. Muitos muçulmanos consideram o véu obrigatório para todas as mulheres e o vêem como um sinal do verdadeiro Islã. Ao utilizar

em sua propaganda argumentos feministas, pelos quais a maioria tinha pouca ou nenhuma simpatia, os colonialistas deturparam a causa do feminismo no mundo muçulmano e ajudaram a distorcer a fé, induzindo um desequilíbrio até então inexistente. (83)

O etos moderno estava modificando a religião. No final do século XIX havia judeus, cristãos e muçulmanos que acreditavam que sua fé corria o risco de desaparecer. Para salvá-la lançaram mão de diversos estratagemas. Alguns se afastaram da sociedade moderna e criaram instituições militantes que lhes serviriam de baluarte e refúgio; alguns planejaram uma contra-ofensiva; outros começaram a construir uma contracultura e um discurso próprios para fazer frente à tendência secularistas da modernidade. Havia uma crescente convicção de que a religião tinha de ser tão racional quanto a ciência moderna. No início do século XX uma nova postura defensiva levaria à primeira manifestação evidente da combativa religiosidade que hoje chamamos de fundamentalismo.

6. Fundamentos

(1900-25)

A Grande Guerra, que eclodiu na Europa em 1914 e reduziu a paisagem da França a um inferno, revelou a tendência letal e autodestrutiva do espírito moderno. Dizimando uma geração de jovens, atingiu o continente de tal modo que parecia inviabilizar sua plena recuperação. Depois da catástrofe nenhuma criatura pensante podia ser otimista quanto ao progresso da civilização. As nações mais cultas e adiantadas da Europa mutilaram-se reciprocamente com a nova tecnologia militar, e a própria guerra parecia uma paródia hedionda da mecanização que gerara tamanha riqueza e poder. Uma vez organizado e acionado, o complexo aparato de conscrição, transporte de tropas e fabricação de armamentos ganhou impulso próprio e tornou-se difícil detê-lo. A inutilidade da luta de trincheira desafiava a lógica e o racionalismo da época e não tinha nada a ver com necessidades humanas. Os ocidentais se defrontaram com o vazio que muitos sentiam havia décadas. Sua economia claudicava, e em 1910 o se iniciara o declínio que levaria à Grande Depressão dos anos de 1930. A humanidade aparentemente caminhava a passos rápidos para uma catástrofe inimaginável. Para o poeta irlandês W. B. Yeats (1865-1939) a "Segunda Vinda" representava não o triunfo da justiça e da paz, e sim o surgimento de uma era selvagem e impiedosa:

> Tudo esboroa; o centro não segura;
> Mera anarquia avança sobre o mundo,
> Maré escura de sangue avança e afoga
> Os ritos da inocência em toda parte;
> Os melhores vacilam, e os piores
> Andam cheios de irada intensidade.(1)*

Mas esses também foram anos de uma criatividade sem paralelo e de extraordinárias realizações artísticas e científicas, atestando o pleno desabrochar do espírito moderno. Em todos os campos os pensadores mais inventivos pareciam possuídos pelo desejo de reconstruir o mundo, eliminar as formas do passado libertar-se. Os modernos desenvolveram uma mentalidade totalmente distinta e não podiam mais ver o mundo sob o velho prisma. Os romancistas dos

séculos XVIII e XIX elaboraram narrativas com uma progressão ordenada de causa a efeito; os autores modernos estilhaçavam suas narrativas, deixando o leitor sem saber o que acontecera ou o que pensar. Pintores como Pablo Picasso (1881-1973) desmembravam seus modelos ou os focalizavam de duas perspectivas diversas ao mesmo tempo; pareciam zombar da expectativa do observador e proclamavam a necessidade de uma nova visão. Nas artes e nas ciências havia um desejo de retomar os princípios básicos, os fundamentos irredutíveis, e recomeçar a partir do zero. Os cientistas agora esmiuçavam o átomo ou a partícula; os sociólogos e os antropólogos se voltavam para sociedades ou artefatos primitivos. Não se tratava de um conservador retorno às fontes, pois o, objetivo consistia em fragmentar o passado, dividir o átomo e produzir algo inteiramente novo.

Alguns desses esforços visavam à criação de uma espiritualidade sem Deus ou o sobrenatural. A pintura, a escultura, a poesia e o teatro do início do século XX buscavam significado num mundo desordenado e mutável; tentavam inventar novos modos de percepção e mitos modernos. A ciência psicanalítica de Sigmund Freud, empenhada em desvendar as camadas mais profundas do inconsciente, também procurava uma nova percepção e uma forma de acessar uma fonte invisível de força espiritual. Freud considerava a religião convencional o maior inimigo do logos científico, (2) porém tentou resgatar uma noção moderna dos antigos mitos gregos e até elaborou suas próprias ficções míticas. O horror e o medo de grande parte da experiência moderna imprimiu nova urgência à busca de um sentido intangível que conseguisse salvar os seres humanos do desespero, mas que não se podia alcançar pelos processos normais do pensamento lógico discursivo. Apesar de toda a sua devoção ao racionalismo científico, Freud mostrou que a razão representa apenas a camada mais superficial da mente, recobrindo um fervilhante caldeirão de impulsos inconscientes, irracionais e primitivos que afetam profundamente nosso comportamento, mas sobre os quais temos pouco controle.

* Things fall apart; the centre cannot hold *Mere anarchy is loosed upon the world,* The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere *The cerernony of innocence is drowned;* The best lack all conviction, while the worst/ Are full of passionate intensity.

Os religiosos também faziam tentativas semelhantes de chegar a uma nova visão dos fundamentos. Os mais prescientes compreendiam que pessoas totalmente modernizadas não podiam ser religiosas à maneira antiga. A espiritualidade conservadora, que ajudara os homens a adequar-se a limitações

essenciais e aceitar as coisas como elas são, não os ajudaria naquela atmosfera iconoclasta e futurista. Todo o teor de seu pensamento e de sua percepção havia mudado. Muitos ocidentais, que receberam uma educação inteiramente racional, não estavam preparados para os rituais míticos, místicos e litúrgicos que no passado evocaram um senso de valor transcendente. Não havia volta. Queriam-se ser religioso, teriam de inventar ritos, crenças e práticas que fizessem sentido em suas circunstâncias radicalmente modificadas. No início do século XX procuravam-se novas formas de religiosidade. Assim como a primeira Era Axial (c. 700-200 a.C.) descobriu que o velho paganismo já não funcionava nas novas condições da época e concebeu as grandes religiões confessionais, a segunda Era Axial enfrentava um desafio semelhante. Como todo empreendimento realmente criativo, a busca da fé moderna (e pós-moderna) é muito difícil. Até agora não surgiu nenhuma solução definitiva ou mesmo satisfatória. A religiosidade que chamamos de "fundamentalismo" é apenas uma de várias tentativas.

Os protestantes americanos haviam constatado a necessidade de algo novo. No final do século XIX as diferentes denominações se polarizaram, porém a crise da década de 1890, que testemunhara julgamentos por heresia e expulsões, parecia superada. Nos primeiros anos do século XX liberais e conservadores estavam empenhados nos programas sociais da Era Progressista (1900-20), que procurava solucionar os problemas decorrentes do rápido e desordenado desenvolvimento da indústria e da vida urbana. Apesar de suas desavenças relativas a doutrina, protestantes de todas as denominações adotou o ideal progressista e trabalharam juntos em missões no exterior e em campanhas pela Lei Seca ou por melhorias na educação.(3) Apesar das imensas dificuldades que enfrentaram, a maioria se sentia confiante. Os Estados Unidos foram "cristianizados", o teólogo liberal Walter Rauschenbusch escreveu em 1912; só faltava transformar o comércio e a indústria por meio do "pensamento e do espírito de Cristo".(4)

Os protestantes desenvolveram o que chamaram de "Evangelho social" para sacralizar as cidades e fábricas sem Deus. Tentaram retomar o que consideravam os preceitos básicos dos profetas hebreus e do próprio Cristo, que ensinara seus seguidores a visitar os presos, vestir os nus e dar de comer aos famintos. Os evangelistas sociais fundaram "igrejas institucionais" para oferecer serviços e recreação aos pobres e aos novos imigrantes. Protestantes liberais como Charles Stelzle, que em 1911 estabeleceu o New York Labor Temple num dos bairros mais populosos e carentes da cidade, propôs-se batizar o socialismo: em vez de estudar as minúcias da história bíblica, os cristãos deviam ocupar-se de problemas urbanos e trabalhistas e combater abusos como o trabalho infantil. (5) Nos primeiros anos do século os conservadores estavam tão engajados em

programas sociais quanto os liberais, mas tinham uma ideologia diferente. Talvez vissem suas cruzadas sociais como uma guerra contra o demônio ou como um desafio espiritual ao materialismo predominante, porém se preocupavam tanto quanto Stelzle com salários baixos, trabalho infantil e más condições de trabalho.(6) Posteriormente criticariam o Evangelho social e diriam que era inútil tentar salvar um mundo condenado. No início do século, contudo, até mesmo um ultraconservador corno William B. Riley, que em 1902 fundara a Northwestern Bible School, prontificou-se a colaborar com os reformadores sociais para limpar Minneapolis. Podia não aprovar os métodos de evangelistas sociais como Stelzle, que convidou León Trotski e Emma Goldman para realizar palestras em seu Templo, mas os conservadores ainda não tinham se passado para a direita do espectro político e em todo o país conduziam suas próprias campanhas pelo bem-estar.

Entretanto, em 1909 Charles Eliot, professor emérito da Harvard University, pronunciou um discurso intitulado "O futuro da religião", que assustou os mais conservadores. A nova religião teria apenas um mandamento: o amor a Deus, expresso no serviço concreto prestado ao próximo. Não existiriam igrejas nem escrituras; nem teologia do pecado, nem culto. A presença de Deus seria tão evidente e poderosa que não haveria necessidade de liturgia. Os cristãos não teriam o monopólio da verdade, pois as idéias dos cientistas, dos secularistas ou dos que professavam outra fé seriam igualmente válidas. Em seus desvelos para com todos os seres humanos, a religião do futuro não diferiria de ideais secularistas como democracia, educação, reforma social, medicina preventiva.(7) Essa versão extrema do Evangelho social representava um repúdio às disputas doutrinárias de décadas recentes. Numa sociedade que valorizava apenas a verdade racional ou cientificamente demonstrável, o dogma se constituíra num problema. A teologia podia facilmente converter-se num fetiche, num ídolo que, em vez de simbolizar uma realidade inefável e indescritível, seria um valor supremo em si mesmo. Ao descartar a doutrina, Eliot procurou resgatar o que considerava fundamental: o amor a Deus e ao próximo. Todas as religiões enfatizam a importância da justiça social e dos cuidados para com os vulneráveis. Em todas as tradições a prática da compaixão induz um senso do sagrado, desde que não se limite à mera gratificação do ego. Eliot tentou, portanto, solucionar o verdadeiro dilema dos cristãos modernos propondo uma religião baseada mais na prática que em crenças convencionais.

Os conservadores, porém, horrorizaram-se. Achavam que uma religião sem uma doutrina infalível não era cristã e sentiram-se obrigados a combater esse perigo liberal. Em 1910 os presbiterianos de Princeton, que haviam formulado a doutrina da infalibilidade das Escrituras, publicaram uma lista dos

cinco dogmas que consideravam essenciais: (1) a infalibilidade das Escrituras; (2) o nascimento virginal de Jesus; (3) a remissão de nossos pecados pela Crucifixão; (4) a ressurreição da carne e (5) a realidade objetiva dos milagres de Cristo. (Mais tarde este último dogma cederia lugar aos ensinamentos do pré-milenarismo.) (8) Depois os milionários do petróleo Lyman e Milton Stewart, que em 1908 fundaram o Bible College de Los Angeles para investir contra a crítica superior, financiaram um projeto concebido para educar os fiéis nos princípios centrais da fé. Entre 1910 e 1915 publicaram urna série de doze panfletos intitulada The Fundamentais, em que, numa linguagem acessível, destacados teólogos conservadores expunham doutrinas corno a da Trindade, refutavam a crítica superior e enfatizavam a importância da difusão da verdade dos Evangelhos. Cerca de 3 milhões de exemplares de cada panfleto foram remetidos, gratuitamente, para todos os pastores, professores e estudantes de teologia dos Estados Unidos. Posteriormente esse projeto se revestiria de grande simbolismo, pois os fundamentalistas o veriam como o germe de seu movimento. Na época, porém, os panfletos suscitaram pouco interesse crítico e seu tom não era nem radical nem particularmente militante.(9)

Durante a Grande Guerra, contudo, o protestantismo conservador se apavorou e tornou-se fundamentalista. Os americanos sempre tiveram tendência a considerar qualquer conflito como apocalíptico, e muitos encontraram na Grande a confirmação de suas convicções pré-milenaristas. A matança em tamanha escala só podia significar o começo do fim. As batalhas deviam ser as vaticinadas pelo Livro do Apocalipse. Entre 1914 e 1918 realizaram-se três grandes Conferências sobre Profecia e Bíblia, com os participantes vasculhando a Scofield Reference Bible à cata de mais "sinais dos tempos". Tudo indicava que as previsões estavam se concretizando. Os profetas hebreus predisseram que os judeus voltariam para sua pátria antes do fim dos tempos; assim, quando o governo britânico expediu a Declaração Balfour (1917), apoiando a criação de um Estado judeu na Palestina, os pré-milenaristas se amedrontaram e exultaram ao mesmo tempo. Scofield identificara a Rússia com "o poder que vem do Norte” (10) para atacar Israel pouco antes de Armagedon; a Revolução Bolchevique (1917), que fez do comunismo ateu a ideologia do Estado, parecia confirmar sua interpretação. A criação da Liga das Nações obviamente representava o cumprimento da profecia de Apocalipse 16, 14: era o Império Romano revivido que em breve seria governado pelo Anticristo. Observando tais acontecimentos, os protestantes pré-milenaristas adquiriam maior consciência política. O que no final do século XIX fora uma disputa puramente doutrinária com os liberais de suas congregações, tornava-se agora uma luta pelo futuro da civilização. Eles se imaginavam na linha de frente, combatendo as forças

satânicas que logo destruiriam o mundo. Os relatos das atrocidades cometidas pelos alemães, que circularam durante e imediatamente após a guerra, pareciam provar aos conservadores que estavam certos ao rejeitar o país onde surgira a crítica superior.(11)

Contudo essa visão se devia ao pavor. Era xenofóbica, temia a influência estrangeira que se infiltrava na nação por intermédio dos católicos, dos comunistas e dos adeptos da crítica superior. Essa fé fundamentalista repudiava a modernidade. Os protestantes conservadores eram ambivalentes em relação à democracia: ela conduziria à "oclocracia", a uma "república vermelha", ao "governo mais diabólico que este mundo já viu".(12) Instituições guardiãs da paz, como a Liga das Nações, estavam imbuídas do mal absoluto, segundo os fundamentalistas. A Liga era claramente a morada do Anticristo, que, dissera são Paulo enganaria a todos com suas mentiras. A Bíblia afirma que no fim dos tempos haverá guerra, não paz, de modo que a Liga estava no caminha errado. Na verdade o Anticristo pareceria um pacificador.(13) A aversão dos fundamentalistas a esse e outros organismos internacionais revelava também um medo visceral da centralização da modernidade e um pavor de tudo que sugerisse um governo mundial. Confrontadas com o universalismo da sociedade moderna, algumas pessoas instintivamente se refugiavam no tribalismo.

Esse medo de conspiração, que leva os indivíduos a pensar que estão lutando pela própria vida, pode facilmente tornar-se agressivo. Jesus já não era o salvador amoroso apresentado por Dwight Moody. Conforme explicou Isaac M. Haldeman, pré-milenarista de destaque, o Cristo do Livro do Apocalipse "não busca mais a amizade ou o amor [...] Suas vestes estão empapadas de sangue, do sangue alheio. Ele pode derramar o sangue dos homens".(14) Os conservadores estavam prontos para a luta, e, nesse momento crucial, os protestantes liberais tomaram a ofensiva.

Os liberais tinham suas dificuldades em relação à guerra, que desafiava sua visão de um mundo caminhando resolutamente para o Reino de Deus. A saída que encontraram consistiu em considerar essa guerra como a que poria fim a todas as guerras e criaria condições seguras para a democracia. A violência dos pré-milenaristas e sua crítica devastadora da democracia e da Liga das Nações os horrorizavam. Além de não-americanas, tais doutrinas pareciam uma negação do próprio cristianismo. Os liberais decidiram agir, e, apesar de seu Evangelho de amor e compaixão, empreenderam uma campanha perversa e irracional. Em 1917 teólogos da Divinity School, da Universidade de Chicago, a principal instituição escolástica dos cristãos liberais americanos, começou a atacar o Moody Bible institute, situado no lado oposto da cidade.(15) A professora Shirley Jackson Chase acusou os pré-milenaristas de trair a pátria e receber

dinheiro dos alemães. Alva S. Taylor comparou-os aos bolcheviques, que também queriam ver o mundo refeito num dia. Alfred Dieffenbach, editor do Christian Register, definiu o pré-milenarismo como "a mais espantosa aberração mental no campo do pensamento religioso".(16)

Ao relacionar os devotos professores do Moody Bible Institute não só com seus adversários políticos, como com inimigos satânicos, os liberais deram um golpe baixo. Os conservadores revidaram James M. Gray, editor do Moody Bible Institute Monthly e presidente do Instituto replicaram que o pacifismo dos liberais levara os Estados Unidos a perderem terreno para a Alemanha na corrida armamentista, pondo em risco o esforço de guerra.(17) Em The King's Business, revista pré-milenarista, Thomas C. Horton afirmou que os liberais eram aliados dos alemães, pois a crítica superior que ensinavam em sua Divinity School provocara a guerra e a falência dos valores decentes na Alemanha. (18) Outros artigos conservadores responsabilizaram o racionalismo e a teoria da evolução pelas atrocidades atribuídas aos alemães.(19) Howard W. Kellogg, do Bible Institute of Los Angeles, disse que a filosofia da evolução era responsável por "um monstro tramando a dominação do mundo, o naufrágio da civilização e a destruição do próprio cristianismo".(20) Essa disputa acerba e nada cristã tocara nitidamente um ponto nevrálgico e evocara um profundo medo da aniquilação. Não havia mais possibilidade de reconciliação no tocante à crítica superior, que, para os conservadores, adquirira uma aura de mal absoluto. A verdade literal das Escrituras constituía uma questão de vida ou morte para o cristianismo. Os ataques dos críticos contra a Bíblia resultariam em anarquia e na falência completa da civilização, vaticinou o pastor batista John Straton num famoso sermão intitulado "Nova York será destruída, se não se arrepender?" (21) O conflito fugira ao controle, e seria praticamente impossível fechar a brecha.

Em agosto de 1917 William Bell Riley reuniu-se com A.C. Dixon (1854-1925), um dos editores de The Fundamentals, e com Reuben Torrey (1856-1928), incentivador da fé, e decidiu fundar uma associação para promover a interpretação literal das Escrituras e as doutrinas "científicas" do pré-milenarismo. Em 1919 realizou em Filadélfia um congresso do qual participaram 6 mil cristãos conservadores de todas as denominações protestantes, e criou formalmente a World's Christian Fundamentais Association (WCFA). Em seguida acompanhou catorze oradores e um grupo de cantores gospel numa turnê muito bem organizada por dezoito cidades americanas. Os liberais não estavam preparados para essa investida, e a reação dos oradores fundamentalistas foi tão entusiástica que Riley acreditou ter iniciado uma nova Reforma.(22) A campanha fundamentalista assumiu um caráter de batalha. Seus líderes constantemente utilizavam imagens bélicas. "Creio que chegou o momento em

que as forças evangelizadoras deste país, basicamente os institutos bíblicos, devem não só se levantar para defender a fé, mas compor uma frente unida e ofensiva", escreveu E. A. Wollam no Christian Workers Magazine. Na mesma edição James M. Gray expressou sua concordância, proclamando a necessidade "de uma aliança ofensiva e defensiva na Igreja".(23) Num encontro da Northern Baptist Convention, em 1920, Curtis Lee Laws definiu "fundamentalista" como alguém que está disposto a recuperar territórios perdidos para o Anticristo e a "lutar pelos fundamentos da fé".(24) Riley foi mais além. Essa não era uma batalha isolada, e sim "uma guerra, da qual ninguém está dispensado" (25)

O objetivo seguinte consistiu em expulsar os liberais das várias denominações. A maioria dos fundamentalistas era batista ou presbiteriana, e em seu meio travaram-se os combates mais acirrados. Em seu célebre livro Christianity and Liberalism(1923),o teólogo presbiteriano J. Gresham Machen(1881-1937), o mais intelectual dos fundamentalistas, classifica os liberais como pagãos que, ao negar a verdade literal de doutrinas essenciais como o nascimento virginal, negavam o próprio cristianismo. Lutas terríveis ocorreram nas assembléias gerais das várias denominações, com presbiterianos fundamentalistas tentando impor seu credo de cinco pontos; depois de uma disputa particularmente acerba, Riley se afastou da assembléia batista para fundar sua Bible Baptist Union, formada por linhas-duras. Alguns batistas fundamentalistas permaneceram na congregação original, esperando realizar reformas, e conquistaram o ódio imorredouro de Riley.(26)

As campanhas prosseguiram; o clima era tão acalorado que qualquer tentativa de mediação só piorava as coisas. Quando o pregador liberal Harry Emerson Fosdick (1878-1969), homem pacato e um dos mais influentes clérigos americanos da época pediram tolerância, num sermão pronunciado na convenção batista de 1922 (e posteriormente publicado em The Baptist com o título "Os fundamentalistas vencerão?"), o rancor da reação revelou a visceral repugnância que essas idéias liberais despertavam.(27) Outras denominações reagiram da mesma forma. Depois do sermão os Discípulos de.Cristo, os Adventistas do Sétimo Dia, os pentecostais, os mórmons e o Exército da Salvação, todos mais conservadores, correram a defender a causa fundamentalista. Até os metodistas e episcopais, que se mantiveram distantes da controvérsia, foram pressionados pelos conservadores de seu meio a definir-se e a tornar obrigatórias "as verdades vitais e eternas da religião cristã".(28) Em 1923 parecia que os fundamentalistas realmente venceriam e livrariam as congregações do perigo liberal. Mas então uma nova campanha atraiu a atenção do país e acabou por desacreditar o movimento fundamentalista.

Em 1920 o político democrata e presbiteriano William Jennings Bryan

(1860-1925) lançou uma cruzada contra o ensino da teoria da evolução nas escolas e faculdades. Achava que o responsável pelas atrocidades da I Guerra Mundial fora o darwinismo, e não a crítica superior.(29) Dois livros que diziam estabelecer um elo direto entre a teoria da evolução e o militarismo alemão o impressionaram: The Science of Power (1918), de Benjamin Kidd, e Headquarter Nights (1917), de Vernon L. Kellogg, que incluía entrevistas com oficiais alemães descrevendo a suposta influência do darwinismo sobre a decisão da Alemanha de declarar guerra. Não só a idéia de que apenas os fortes podem ou devem, sobreviver "acarretou a conflagração mais sangrenta da história", Bryan concluiu, como "a mesma ciência que produziu gases venenosos para sufocar soldados prega que o homem tem uma genealogia brutal e elimina da Bíblia o miraculoso e o sobrenatural".(30) Ao mesmo tempo, em seu livro Belief in God and lmmortality, o psicólogo James H. Leuba, do Bryn Mawr College, apresentou estatísticas que "provavam" que a instrução universitária punha em risco a crença religiosa. O darwinismo estava levando os jovens a perderem a fé em Deus, na Bíblia e em doutrinas fundamentais do cristianismo. Bryan não era um fundamentalista típico, nem um pré-milenarista e tampouco lera as Escrituras com o rígido literalismo vigente. Entretanto sua "pesquisa' o convencera de que a teoria da evolução era incompatível com a moralidade, a decência e a sobrevivência da civilização. Quando percorreu os Estados Unidos com sua conferência sobre 'A ameaça do darwinismo", lotou auditórios e recebeu vasta cobertura da mídia.

Apesar de oferecer conclusões superficiais, ingênuas e incorretas, Bryan encontrou gente disposta a ouvi-lo. A I Guerra Mundial pusera fim à lua-de-mel com a ciência, cujo potencial temível agora suscitava preocupação e, em alguns lugares, o desejo de impor-lhe limites. A teoria científica de Darwin constituía um ótimo exemplo da desagradável tendência de alguns cientistas de contrariar o "bom senso". Quem queria uma religião clara e direta procurava ansiosamente um motivo plausível - e compreensível - para rejeitar a evolução. Bryan forneceu esse motivo e ainda colocou o tema da evolução na ordem do dia dos fundamentalistas. Tratava-se de uma causa atraente para o novo etos fundamentalista, pois Darwin contradizia a verdade literal das Escrituras, e a interpretação paranóica de Bryan explorava os medos que emergiram após a I Guerra Mundial. Como Charles Hodge assinalara cinqüenta anos antes, a teoria darwiniana repugnava à mentalidade baconiana dos fundamentalistas, ainda aferrados à perspectiva científica dos primórdios da modernidade. Os intelectuais e os cosmopolitas de Yale, de Harvard e das grandes cidades do Leste podiam acatar essas novas idéias com entusiasmo, mas elas eram estranhas a muitos provincianos, para os quais o establishment secularista estava se

apossando de sua cultura. Todavia a campanha contra a evolução talvez não tivesse se transformado no principal bicho-papão dos fundamentalistas, tomando assim o lugar da crítica superior, se não tivesse sucedido um fato dramático no Sul, até então pouco engajado na batalha fundamentalista.

Os sulistas não precisavam aderir ao fundamentalismo. Eram muito mais conservadores que os nortistas, nesse aspecto, e abrigava em suas congregações um número de liberais pequeno demais para justificar uma campanha fundamentalista. Entretanto estavam preocupados com o ensino da teoria da evolução nas escolas públicas. Viam-no como um exemplo da "colonização" de sua sociedade por urna ideologia estranha, e nos estados da Flórida, do Mississippi, da Louisiana e de Arkansas surgiram projetos de lei proibindo o ensino da teoria darwiniana. No Tennessee a legislação, particularmente severa, foi posta à prova pelo jovem professor John Scopes, da pequena cidade de Dayton, que confessou ter infringido a lei numa aula de biologia - e acabou lavrando um tento simbólico em favor da liberdade de expressão e da Primeira Emenda. Em julho de 1925 Scopes foi levado a julgamento, e em seu auxílio a recém-criada American Civil Liberties Union (ACLU) enviou uma equipe de advogados encabeçada pelo racionalista Clarence Darrow (1857-1938). A pedido de Riley e de outros líderes fundamentalistas, William Jennings Bryan concordou em defender a lei. Com o envolvimento de Darrow e Bryan, o julgamento extrapolou o âmbito das liberdades civis e assumiu a dimensão de um embate entre Deus e a ciência.

O Caso Scopes constituiu um choque entre dois pontos de vista incompatíveis. (31) Darrow e Bryan lutavam por valores cruciais para os americanos, defendendo respectivamente a liberdade de expressão e os direitos das pessoas comuns, desconfiadas da influência de especialistas doutos. Em suas campanhas políticas Bryan sempre falara pelo homem do povo. Uma resenha de In His Image (1922), sua resposta a Darwin, proclamou-o “o porta-voz de um segmento numericamente grande da população, que, em geral, não consegue se exprimir. Na verdade ele é praticamente o único expoente das idéias desse segmento que recebe atenção das autoridades. Essa gente faz parte do corpo político e não é absolutamente desprezível, nem deve ser ridicularizada como um bando de lunáticos".(32) O articulista tinha razão, sem dúvida, mas no tribunal Bryan infelizmente não soube expor essas ansiedades. Enquanto Darrow defendeu com brilhantismo a liberdade que a ciência devia ter para expressar-se e progredir, o presbiteriano e baconiano Bryan frisou que, na ausência de prova definitiva, tinha-se o direito de rejeitar uma "hipótese não fundamentada" como o darwinismo por causa de seus efeitos imorais. Enquanto o próprio Scopes encarou todo o julgamento como uma farsa, Darrow e Bryan agiram com,

absoluta seriedade, lutando por valores que consideravam sagrados e invioláveis. (33) Todavia, quando chamou Bryan ao banco das testemunhas, Darrow demonstrou com sua "piedosa inquirição a natureza confusa e simplista das opiniões de seu colega. Pressionou-o de tal modo que o obrigou a admitir que o mundo tem muito mais de 6 mil anos, ao contrário do que sugere uma leitura literal da Bíblia; que cada um dos seis "dias" da criação, mencionados no Gênesis, tinha mais de 24 horas; que nunca lera nenhum trabalho criterioso sobre as origens do texto bíblico; que não se interessava por nenhuma outra religião; e que, enfim, “não penso no que não penso", exceto "às vezes".(34) Foi um massacre. Darrow saiu do tribunal como o herói do pensamento claro e racional, e Bryan, desacreditado como incompetente e obscurantista, morreu dias depois, em função de seus esforços.

Scopes foi condenado, mas a ACLU pagou a fiança. A vitória incontestável coube a Darrow e à ciência moderna. A imprensa vibrou ao apresentar Bryan e seus partidários como anacronismos irremediáveis. O jornalista H. L. Mencken denunciou os fundamentalistas como o flagelo da nação. A seu ver era justo que Bryan terminasse seus dias num "vilarejo do Tennessee", já que ele adorava caipiras, inclusive os "primatas boquiabertos dos vales das terras altas". Os ubíquos fundamentalistas

> lotam as ruas miseráveis, atrás dos gasômetros. Estão em todo lugar onde o conhecimento é uma carga pesada demais para cabeças mortais, ainda que seja o vago, patético conhecimento disponível nas escolinhas suburbanas.(35)

Os fundamentalistas pertenciam ao passado; eram inimigos da ciência e da liberdade intelectual e não podiam participar legitimamente do mundo moderno. Se conseguissem chegar ao poder dentro das congregações e impingir suas restrições por decreto, os americanos perderiam o que sua cultura tem de melhor e voltariam à Idade das Trevas, como disse Maynard Shipley em The War on Modern Science (1927). Os secularistas liberais sentiram-se ameaçados e revidaram. Cultura é sempre um tema polêmico, com diferentes grupos tentando impor seus pontos de vista. Em Dayton os secularistas ganharam a batalha e, escarnecendo dos fundamentalistas, aparentemente os derrotaram ao mostrar que não podiam nem deviam ser levados a sério. Os fundamentalistas se calaram depois do caso Scopes, os liberais assumiram o controle das congregações, e tudo indicava uma détente. William Bell Riley e seus seguidores pareciam ter desistido de lutar; no final da década Riley se prontificou a participar de um debate com Harry Fosdick.

Na verdade os fundamentalistas não só não se renderam, como depois do julgamento radicalizaram-se ainda mais. Estavam amargurados e profundamente ressentidos com a cultura predominante. Em Dayton tentaram contradizer os secularistas mais radicais, segundo os quais a religião era uma irrelevância arcaica e só a ciência importava. Não souberam expor convincentemente seu ponto de vista e escolheram o fórum errado para fazê-lo. A fobia antigermânica de Bryan era paranóica e sua satanização de Darwin era injusta. Mas os imperativos morais e espirituais da religião são importantes para a humanidade, e não se deve relegá-los impensadamente à lata de lixo da história para atender aos interesses de um racionalismo desenfreado. A relação entre ciência e ética continua sendo um tema crucial. Contudo os fundamentalistas perderam a causa em Dayton e sentiam-se desprezados e empurrados para as margens da sociedade. Cinqüenta anos antes os Novas Luzes constituíram maioria nos Estados Unidos; depois do caso Scopes, tornaram-se intrusos. Mas de nada adiantava ridicularizá-los, como Mencken e outros cruzados secularistas fizeram. Sua fé arraigava-se num medo profundo, que argumentos puramente racionais não aplacariam. Dayton acirrou sua radicalização.(36) Antes do Caso Scopes os fundamentalistas não davam importância à teoria da evolução, e até literalistas como Charles Hodge admitiam que o mundo tem mais de 6 mil anos, independentemente do que diz a Bíblia. Poucos acreditavam na chamada "Ciência da Criação", que proclamava a meticulosa correção científica do Gênesis. Depois de Dayton, porém, sua mentalidade se estreitou ainda mais, prevalecendo o criacionismo e um inabalável literalismo bíblico. No espectro político sua posição passou a ser a extrema direita. Antes da guerra, fundamentalistas como Riley e John R. Straton (1875-1929) se dispuseram a trabalhar por reformas sociais junto com gente da esquerda. Agora o Evangelho social estava corrompido por sua associação com os liberais que os derrotaram nas congregações. Este será um tema constante em nossa história. o fundamentalismo coexiste com o liberalismo ou secularismo agressivo numa relação simbiótica e, quando atacado, invariavelmente se torna mais radical e exacerbado.

Darrow e Mencken também erraram ao pensar que os fundamentalistas pertenciam inteiramente ao Velho Mundo. A seu modo eles eram modernistas fervorosos. Graças a sua tentativa de retornar aos "fundamentos", aliavam-se com outras correntes intelectuais e científicas do começo do século XX.(37) Embora fossem baconianos, e não kantianos, adoravam o racionalismo científico tanto quanto outros modernistas. Em 1920, A. C. Dixon explicou que era cristão porque era pensador, racionalista, cientista". Longe de ser um salto no escuro, a fé dependia de "observação exata e

pensamento correto".(38) As doutrinas eram fatos, não especulações teológicas. Eis aí uma postura religiosa totalmente moderna, distante anos-luz da espiritualidade pré-moderna do período conservador. Os fundamentalistas estavam tentando criar uma nova religiosidade numa época que valorizava acima de tudo o jogos da ciência. 56 o tempo diria até que ponto essa tentativa teria sucesso, mas Dayton revelara que o fundamentalismo era má ciência, incapaz de alcançar os padrões científicos do século XX.

Enquanto os fundamentalistas desenvolviam sua fé moderna, os pentecostais elaboravam uma visão "pós-moderna" que correspondia a uma rejeição popular da modernidade racional do Iluminismo. Enquanto os fundamentalistas retomavam ao que consideravam a base doutrinal do cristianismo, os pentecostais, que não se interessavam por dogmas remontavam a um nível ainda mais fundamental: a essência da religiosidade primitiva que ultrapassa as formulações de um credo. Enquanto os fundamentalistas acreditavam na palavra das Escrituras, os pentecostais desdenhavam a linguagem que, como os místicos sempre enfatizaram, não podia expressar adequadamente a Realidade existente além dos conceitos e da razão. Seu discurso religioso não era o logos dos fundamentalistas, mas extrapolava as palavras. Os pentecostais falavam em "línguas", convencidos de que o Espírito Santo descera sobre eles da mesma forma que descera sobre os apóstolos de Jesus na festa judaica de Pentecostes, quando a presença divina se manifestou em línguas de fogo e conferiu aos apóstolos o dom de falar idiomas estrangeiros.(39)

O primeiro grupo de pentecostais experimentou o Espírito numa pequena casa de Los Angeles em 9 de abril de 1906. Seu líder, William Joseph Seymour (1870-1915), era filho de escravos libertos após a Guerra Civil e durante muito tempo buscara uma religião mais imediata e desinibida que a praticada pelas congregações protestantes mais formais dos brancos. Em 1900 converteu-se à espiritualidade da Santidade, que acreditava que, como predisse o profeta Joel, imediatamente depois do juízo Final o povo de Deus recuperaria os dons da cura, do êxtase, das línguas e da profecia, concedidos à Igreja primitiva.(40) Quando Seymour e seus amigos experimentaram o Espírito, a notícia se espalhou como um rastilho de pólvora. Multidões de negros e brancos pobres acorreram em tão grande número à reunião seguinte que os pentecostes tiveram de mudar-se para um velho armazém da rua Azusa. Quatro anos depois a congregação contava centenas de grupos nos Estados Unidos e estava presente em cinqüenta países. (41) Seu primeiro boom foi mais um dos reavivamentos populares que ocorreram no período moderno quando se pressentia uma grande mudança. Para Seymour e seus adeptos o fim dos tempos começa ra e em breve Jesus voltaria e estabeleceria uma ordem social mais justa. Contudo, depois da I Guerra

Mundial, parecia que Jesus demoraria a voltar, e os pentecostais passaram a interpretar seu dom das línguas como uma nova maneira de falar com Deus. São Paulo explica que, quando os cristãos têm dificuldade para rezar, “o Espírito intercede por nós com gemidos inefáveis".(42) Os pentecostais procuravam um Deus que excedia o alcance da linguagem.

Nesses primeiros anos parecia que uma nova ordem mundial estava surgindo em seus cultos. Numa época de insegurança econômica e crescente xenofobia, negros e brancos rezavam juntos e se abraçavam. Seymour se convenceu de que era essa integração racial, e não o dom das línguas, que constituía o sinal decisivo do fim dos tempos.(43) Mas nem tudo eram flores no pentecostalismo; havia rivalidades e facções, e alguns brancos criaram igrejas separatistas.(44) Entretanto a difusão extraordinariamente rápida do movimento refletia uma revolta generalizada contra o status quo. No culto pentecostal homens e mulheres falavam línguas desconhecidas, entravam em transe, caíam em êxtase, levitavam, sentiam o corpo rir de indizível alegria, viam raios de luz, esparramavam-se no chão, derrubados pelo que parecia o peso do louvor a Deus.(45) Esse êxtase intenso era potencialmente perigoso, porém não havia desespero, nem depressão, como durante o Grande Despertar. Os negros americanos eram mais versados nessa espiritualidade extática, embora depois, como veremos, alguns brancos se entregassem à morbidez e ao niilismo. Em seus primórdios o movimento enfatizava a importância do amor e da compaixão, que lhe proporcionavam disciplina. Seymour dizia: "Se você se enfurece, blasfema ou calunia, não me interessa quantas línguas sabe; você não tem o batismo no Espírito Santo".(46) "Deus mandou esta última chuva para reunir os pobres e os proscritos e fazer-nos amar a todos", D. W. Myland, um dos primeiros intérpretes do pentecostalismo, explicou em 1910. "Deus está tomando as coisas desprezadas, as coisas vis, e sendo glorificado nelas”.(47) A ênfase na inclusão e no amor compassivo contrastava nitidamente com o exclusivismo fundamentalista. Se a caridade é o teste definitivo de qualquer religiosidade, os pentecostais estavam se saindo muito bem.

Como o estudioso americano Harvey Cox assinalou num estudo esclarecedor, o pentecostalismo constituiu urna tentativa de resgatarem muitas das experiências rejeitadas pelo Ocidente moderno.(48) Pode-se dizer que representou uma rebelião popular contra o moderno culto da razão. Firmou-se numa época em que se começava a duvidar da ciência, em que os indivíduos religiosos constatavam que confiar apenas na razão tinha implicações alarmantes para a fé, tradicionalmente relacionada com atividades mentais mais intuitivas, criativas e estéticas. Enquanto os fundamentalistas procuravam tornar totalmente razoável e científica sua religião baseada na Bíblia, os pentecostais remontavam

à essência da religiosidade, que Cox definiu como "aquele núcleo da psique em que se trava a luta incessante por uma noção de propósito e sentido".(49) Enquanto os fundamentalistas limitavam a experiência religiosa à parte cerebral da mente, identificando a fé com dogmas racionalmente demonstrados, os pentecostais mergulhavam na fonte inconsciente da mitologia e da religiosidade. Enquanto os fundamentalistas destacavam a importância da palavra e do literal, os pentecostais desdenhavam o discurso convencional e tentavam acessar a espiritualidade primordial subjacente às formulações do credo de uma tradição. Enquanto o etos moderno instava homens e mulheres a concentrar-se pragmaticamente neste mundo, os pentecostais expressavam o anseio humano de êxtase e transcendência. A meteórica explosão dessa forma de fé mostrava que nem todos estavam encantados com o racionalismo científico da modernidade. Essa instintiva aversão a muitos emblemas da modernidade indicava que para muita gente faltava alguma coisa ao admirável mundo novo ocidental.

Em nossa história veremos com freqüência que o comportamento religioso de pessoas que não se beneficiaram particularmente com a modernidade traduz uma necessidade ardente do espiritual, tantas vezes excluído ou marginalizado numa sociedade secularista. A crítica americana Susan Sontag observou um "perene descontentamento com a linguagem" que vem à tona nas civilizações orientais e ocidentais sempre que "o pensamento atinge uma ordem de complexidade e profundidade espiritual extremamente dolorosa".(50) Nesse momento passa-se a partilhar a impaciência dos místicos com as limitações do discurso humano. Místicos de todas as religiões têm ressaltado que a realidade suprema é essencialmente inefável. Alguns desenvolveram modos de expressão extática, semelhantes à glossolalia dos pentecostais, para ajudar os fiéis a compenetrar-se de que, diante do sagrado e do transcendente, faltam palavras e os conceitos racionais que elas exprimem: os monges tibetanos emitem uma espécie de zumbido, e os gurus hindus produzem um lamento nasalado.(51) Os pentecostais da rua Azusa chegaram espontaneamente a uma das formas estabelecidas com que as várias tradições procuraram impedir o aprisionamento do divino nos sistemas humanos de pensamento. Os fundamentalistas, porém, tomaram a direção oposta. Cada qual a sua maneira, ambos estavam reagindo à complexidade sem precedentes que o discurso ocidental alcançara nas primeiras décadas do século XX. No julgamento de Scopes Bryan, defendera o "bom senso" popular e atacara a tirania dos especialistas. Os pentecostais se revoltavam contra a hegemonia da razão, mas, como os fundamentalistas, afirmavam que as pessoas menos instruídas tinham o direito de falar e fazer-se ouvir.

Coerentes com sua devoção exclusivista e condenatória, os

fundamentalistas detestavam os pentecostes. Warfield declarou encerrada a era dos milagres e disse que os pentecostais estavam tão errados quanto os católicos, por acreditar que na atualidade Deus comumente subvertia as leis da natureza. A desrazão dos pentecostais constituía uma afronta ao controle científico e verbal que os fundamentalistas tentavam ter sobre a fé para assegurar sua sobrevivência num mundo que parecia hostilizá-la. Outros fundamentalistas acusaram os pentecostais de superstição e fanatismo, chegando mesmo a definir o movimento como "o último vômito de Satã".(52) Esse tom de vitupério e juízo moral foi um dos aspectos mais desagradáveis do fundamentalismo protestante, e depois do Caso Scopes essa atitude condenatória, tão distante do espírito do Evangelho, se acentuaria ainda mais. Contudo, apesar de suas diferenças, os dois movimentos estavam procurando preencher o vazio deixado pela vitória da razão no Ocidente moderno. Por sua ênfase no amor e sua desconfiança da doutrina os pentecostais se aproximavam mais dos protestantes liberais da classe média, se bem que posteriormente, como veremos, alguns iriam aderir à linha-dura dos fundamentalistas e deixariam de dar primazia à caridade.

No mundo judaico também havia indícios de um afastamento das formas excessivamente racionais de fé que se desenvolveram no século XIX. Na Alemanha, filósofos como Herman Cohn (1842-1918) e Franz Rosenzweig (1886-1929) tentavam manter vivos os valores do Iluminismo, embora Rosenzweig também procurasse resgatar as velhas idéias da mitologia e o antigo ritual de modo compreensível para os fiéis modernos. Ele definiu os diversos mandamentos da Torá, nem sempre explicáveis racionalmente, como símbolos do divino. Esses ritos induziam os devotos a uma atitude interior que lhes proporcionava a possibilidade do sagrado, ajudando-os a cultivar uma postura de atenção e espera. As narrativas bíblicas da criação e da revelação não correspondiam a fatos concretos, mas expressavam realidades espirituais de nossa vida interior. Outros estudiosos, como Martin Buber (1878-1965) e Gershom Scholem (1897-1982), voltaram-se para as formas de fé desprezadas pelos historiadores racionalistas. Buber desvendou a riqueza do hassidismo, e Scholem explorou a Cabala. Contudo essas espiritualidades mais antigas, que pertenciam a um mundo diferente, eram cada vez mais obscuras para os judeus imbuídos do espírito racional.

Os sionistas muitas vezes experimentavam sua ideologia secularista de maneiras outrora qualificadas de religiosas. Tinham de preencher de algum modo o vácuo espiritual para evitar o desespero niilista. Se a religião convencional já não funcionava, criaria uma espiritualidade secularista que

conferisse a sua vida um significado transcendente. Assim como outros movimentos modernos, o sionismo constituía uma volta a um valor fundamental que representava uma nova forma de ser judeu. Retornando à pátria, os judeus não só se salvariam da catástrofe anti-semita que parecia iminente, como encontrariam uma cura psíquica sem Deus, sem a Torá ou a Cabala. O escritor sionista Asher Ginsberg (1856-1927), que assinava suas obras com o pseudônimo de Ahad Ha-Am ('Alguém do Povo"), achava que seu povo tinha de desenvolver uma visão de mundo mais racional e científica. Entretanto, como autêntico moderno, queria recuperar a irredutível essência do judaísmo, o que só poderia acontecer quando os judeus voltassem às raízes e se fixassem na Palestina. A religião era apenas o invólucro do judaísmo. O novo espírito nacional que os judeus criariam na Terra Santa faria o que Deus fizera por eles no passado. Seria "um guia para todas as coisas da vida", tocaria "o fundo do coração" e se relacionaria "com todos os sentimentos".(53) O regresso a Sião seria semelhante à viagem interior dos cabalistas: um mergulho nas profundezas da psique em busca de integração.

Em geral avessos à religião, os sionistas instintivamente se referiam a seu movimento utilizando uma terminologia ortodoxa. Aliyah, "imigração" em hebraico, designava originalmente urna ascensão a um estágio superior do ser. Os imigrantes eram olim ("os que ascendem", "peregrinos"). O "pioneiro" das novas colônias agrícolas era chamado de chalutz, palavra com fortes conotações religiosas de salvação, libertação, redenção.(54) Ao desembarcar no porto de Jafa, os sionistas comumente beijavam o chão; viam sua imigração como um renascimento e às vezes mudavam de nome, como os patriarcas bíblicos, para manifestar sua sensação de poder.

A espiritualidade do sionismo trabalhista encontrou a expressão mais eloqüente e vigorosa em Aharon David Gordon (1856-1922), que chegou à Palestina em 1904 e trabalhou na colônia cooperativa de Degania, na Galiléia. Ali teve o que para os judeus religiosos seria uma experiência da Shekhinah. Ortodoxo e cabalista, Gordon também era estudioso de Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Marx e Tolstoi. Em sua opinião a moderna sociedade industrializada levara homens e mulheres a exilar-se de si mesmos. Eles passaram a ver a vida com um olhar unilateral e excessivamente racional. Para contrabalançar essa visão precisavam cultivar a chavayah, uma experiência mística e imediata do sagrado, integrando-se o máximo possível na paisagem natural, onde o Infinito se revela à humanidade. Para os judeus essa paisagem tinha de estar na Palestina. 'A alma do judeu é fruto do ambiente natural da Terra de Israel", disse Gordon. Só em Israel os judeus poderiam conhecer o que os cabalistas chamaram de "clareza, a profundidade de um céu infinitamente claro, uma perspectiva clara,

névoas de pureza".(55) Por meio do trabalho (avodah), o pioneiro experimentaria "o divino desconhecido" e recriaria a si mesmo, como os místicos fizeram no decorrer de seus exercícios espirituais. Cultivando a terra, "o indivíduo inatural, falho, fragmentado" da Diáspora se tornaria
um ser humano natural, sadio, fiei a si mesmo".(56) Para Gordon não fora por acaso que se aplicara à liturgia do Templo o termo avodah, "trabalho" ou "serviço". Segundo os sionistas, encontravam-se a santidade e a plenitude não nas práticas religiosas convencionais, e sim no trabalho árduo das colinas e fazendas da Galiléia.

Uma das tentativas mais inovadoras e ousadas de espiritualizar o secular foi a de Abraham Yitzak Kook (1865-1935), que emigrou para a Palestina em 1904 para ser o rabino das novas comunidades. Estranha missão. Ao contrário da maioria dos ortodoxos, Kook se empolgara com o movimento sionista, mas se horrorizara ao saber que os participantes do Segundo Congresso Sionista, realizado na Basiléia em 1898, declararam: "O sionismo não tem nenhuma relação com a religião".(57) Kook condenou essa declaração corri o máximo rigor, por "estender as terríveis asas negras da morte sobre nosso adorável e jovem movimento nacional, apartando-o da fonte de sua verdadeira vida e da luz de seu esplendor". Tratava-se de uma "abominação, algo perverso"; "um veneno" que estava corrompendo o sionismo, levando-o a "putrefazer-se e cobrir-se de vermes'. Só podia transformar o sionismo “ num vaso [...] cheio de um espírito de destruição e luta".(58) Kook falava com freqüência como os antigos profetas, porém incluía em seu pensamento muitos elementos modernos. Foi um dos primeiros religiosos a perceber, muito antes da I Guerra Mundial, que o nacionalismo podia tornar-se letal e que, sem uma noção do sagrado, a política podia ser demoníaca. Citou como exemplo a Revolução Francesa, que começara com ideais elevados e degenerara numa orgia de sangue e crueldade. Uma ideologia puramente secularista podia tripudiar sobre a imagem divina existente nos homens e nas mulheres; se fazia do Estado seu valor supremo, nada impediria um governante de exterminar súditos acusados de comprometer o bem-estar da nação. "Quando se enraíza sozinho entre a população, o nacionalismo pode tanto aviltar e desumanizar seu espírito quanto elevá-lo", Kook advertiu.(59)

Naturalmente há ideologias secularistas que enfatizam a sagrada inviolabilidade de cada ser humano sem recorrer ao sobrenatural. E há religiões tão homicidas quanto qualquer ideal secular. Todavia a advertência de Kook revelou-se pertinente, pois o século XX caracteriza-se, do início ao fim, por genocídios sucessivos, cometidos por governantes nacionalistas e secularistas. Kook temia que o sionismo se tornasse igualmente opressivo e que o Estado

judeu se convertesse numa perigosa idolatria. Mas também tinha a certeza de que qualquer tentativa de separar tal Estado de Deus fracassaria, pois, soubessem ou não, os judeus estavam existencialmente ligados ao divino. Quando desembarcou na Palestina, um de seus primeiros gestos consistiu em homenagear Theodor Herzl, que morrera tragicamente jovem. Para indignação da comunidade ortodoxa da Palestina, que considerava o sionismo inerentemente mau, Kook apresentou Herzl como o Messias da Casa de José, o Redentor da escatologia judaica popular que surgiria no começo da era messiânica para combater os inimigos dos judeus e morreria às portas de Jerusalém. Sua luta, porém, prepararia o caminho para o Messias da Casa de Davi, o que traria a Redenção. Assim Kook via Herzl. Muitos de seus atos foram construtivos, mas, na medida em que tentou eliminar a religião de sua ideologia, ele realizou uma obra nociva, fadada ao fracasso, como os esforços do Messias da Casa de José. Entretanto Kook considerava igualmente destrutivos os ortodoxos contrários ao sionismo; tornando-se "um inimigo de mudanças materiais", eles enfraqueceram o povo judeu.(60) Religiosos e secularistas precisavam uns dos outros; uns não podiam existir sem os outros.

Isso mudou a velha visão conservadora. No mundo pré-moderno a religião e a razão ocupavam esferas separadas, porém complementares. Ambas eram necessárias, e uma se empobreceria sem a outra. Kook era cabalista, inspirava-se na mitologia e no misticismo do período conservador. No entanto, como alguns reformadores que vimos, era moderno em sua convicção de que as mudanças constituíam então a lei dá vida e era essencial romper as restrições da cultura agrária, por mais dolorosa que fosse tal ruptura. Acreditava que os jovens colonos sionistas promoveriam o progresso dos judeus e trariam, por fim, a Redenção. Sua ideologia irredutivelmente pragmática correspondia ao logos de que a humanidade precisava para sobreviver e agir com eficácia neste mundo. Contudo, a menos que se relacionasse criativamente ao mythos do judaísmo, perderia o sentido e, apartada da fonte da vida, acabaria desaparecendo.

Na Palestina Kook teve seu primeiro contato com esses jovens secularistas. Anos antes se horrorizara com sua rejeição da religião, porém, ao vê-los trabalhando na Terra Santa, mudou de idéia. Descobriu que eles tinham uma espiritualidade própria. Eram insolentes, sim, mas também possuíam grandes qualidades como "bondade, honestidade, eqüidade e misericórdia [...] e [entre eles] predominam o gosto pelo conhecimento e o idealismo". E, o mais importante, sua rebeldia, tão ofensiva para os "fracos que habitam o mundo da ordem, os moderados e os corteses", determinaria o desenvolvimento dos judeus; seu dinamismo era essencial para os judeus progredirem e cumprirem seu destino.(61) Ao enaltecer os pioneiros sionistas, Kook destacava qualidades

abomináveis para um sábio do período pré-moderno, quando todos tinham de aceitar os ritmos e restrições da ordem vigente e quem saía da linha podia prejudicar seriamente a sociedade: (62)

> Esses espíritos inflamados se impõem, recusando toda e qualquer limitação [...] Os fortes sabem que essa demonstração de força há de retificar o mundo, vigorizar a nação, a humanidade e o planeta. E só a princípio tem forma de caos.(63)

Os rabinos do período talmúdico não predisseram uma "era de insolência e audácia", (64) em que jovens se insurgiriam contra velhos? Essa penosa rebelião era simplesmente "a caminhada do Messias, [...] caminhada triste, conduzindo a uma existência elevada e feliz".(65)

Kook foi um dos primeiros pensadores profundamente religiosos a adotar o novo secularismo, embora acreditasse que o empreendimento sionista acarretaria uma renovação da fé na Palestina. Em vez de imaginar uma coexistência pacífica entre religiosos e secularistas - representantes, respectivamente, do mythos e do logos -, desenvolveu uma visão hegeliana de um choque dialético de opostos resultando na síntese da Redenção. Os secularistas se batiam com os religiosos, mas nessa rebelião os sionistas impeliam a história para um novo desfecho. Toda a criação estava sendo empurrada, muitas vezes de maneira dolorosa, para a união final corri o divino. Podia-se ver isso nos processos descritos pela ciência moderna ou nas revoluções científicas de Copérnico, Darwin, Einstein, que aparentemente deitaram por terra idéias tradicionais, porém na verdade levaram a um novo entendimento. Até os desastres da I Guerra Mundial podiam ser interpretados, em termos luriânicos, como a "quebra dos vasos", parte do processo criador, que no fim restauraria o sagrado no mundo.(66) Era assim que os judeus religiosos deviam ver a rebelião sionista. "Há épocas em que é preciso desconsiderar as leis da Torá", Kook ousou afirmar. Quando se busca um caminho diferente, tudo é novo, sem precedentes, de modo que "não existe ninguém para apontar o caminho verdadeiro, e chega-se ao objetivo aos trancos e barrancos". O que é "lamentável por fora, mas uma fonte de alegria por dentro!".(67)

Kook não tentou esconder as dificuldades.Judeus religiosos e seculares travavam "uma grande guerra". Ambos os lados tinham razão: os sionistas porque lutavam contra restrições desnecessárias; os ortodoxos porque queriam evitar o caos decorrente do prematuro abandono da tradição. Mas cada lado tinha apenas uma parte de razão.(68) O conflito entre eles conduziria a uma síntese maravilhosa, que beneficiaria não só o povo judeu, como a humanidade inteira.

"Todas as civilizações se renovarão com o renascimento de nosso espírito; todas as religiões se revestirão de uma nova e preciosa roupagem, despindo-se de tudo que é abominável e sujo."(69) Era um sonho messiânico. Kook acreditava realmente que estava vivendo no fim dos tempos e que logo presenciaria o desfecho da história humana.

Kook criou um novo mito, relacionando os fatos extraordinários de sua época com os símbolos intemporais da Cabala. No entanto, como homem do período moderno, direcionou seu mito para o futuro, imprimindo-lhe uma dinâmica dolorosa e turbulenta, que faz a história avançar. Em lugar de tentar convencer seus leitores a aceitarem as coisas como são e devem ser, proclamou a necessidade de abandonar as leis sagradas do passado e recomeçar a partir do zero. Todavia, apesar desse ímpeto moderno, sob um aspecto importante seu mito ainda pertence ao mundo pré-moderno. Sua visão dos dois lados, religiosos e seculares, tão semelhante à antiga percepção de mythos e jogos, continha uma divisão de tarefas idêntica. Os pragmatistas racionais impeliam a história para frente, como o logos sempre fizera, enquanto os religiosos, que representavam o mundo do mythos e do culto, davam sentido a essa atividade. "Nós pomos o tefillin [filactérios], e os pioneiros assentam os tijolos", Kook dizia aos ortodoxos.(70) Sem o mito, as atividades dos sionistas não só não teriam sentido, como seriam potencialmente diabólicas. Os sionistas podiam não saber, mas eram instrumentos de Deus, ajudando a concretizar o plano divino. Só isso tornava aceitável sua rebelião religiosa, e muito em breve - Kook sugeriu que a testemunharia - haveria urna revolução espiritual na Terra Santa e a redenção da história.

Fiel às disciplinas da era conservadora, Kook concebeu seu mito não como uma ideologia, mas como um plano de ação.De qualquer modo teve poucos seguidores e em vida conquistou fama de excêntrico. Não propôs nenhuma solução política para os problemas prementes da atividade sionista na Palestina. Deus cuidara de tudo. Seu mythos apenas capacitava seus discípulos a entenderem o que estava realmente acontecendo. Kook parecia totalmente indiferente à forma política do futuro Estado judeu. "Quanto a mim, preocupo-me basicamente com o conteúdo espiritual, fundamentado na santidade", escreveu a seu filho, Zvi Yehuda (1891-1981). "Independentemente da maneira como as coisas se desenrolem no nível governamental, creio que, se o espírito é forte, pode levar aos objetivos almejados, pois com a sublime manifestação da santidade irrestrita e refulgente, conseguiremos iluminar todos os caminhos do governo".(71) Em sua época irredenta a política era corrupta e cruel. Kook estava "indignado com as terríveis iniqüidades do governo no tempo da maldade". Felizmente os judeus não puderam assumir nenhum papel político

ativo desde que perderam a Terra Santa, em 70 d.C., e partiram para o exílio; até a transformação moral e espiritual do mundo, eles deviam manter-se alheios à política. "Enquanto envolver derramamento de sangue, enquanto requerer aptidão para o mal, o governo não contará com a participação de Jacó." Logo, porém, "o mundo será purificado"(72) e então os judeus poderão dedicar-se à implementação do tipo de Estado e de política que desejam. "Quando estiver definitivamente instalado na própria terra, o povo de Deus voltará a atenção para o reino [geo] político e o purgará de seu refugo, limpará o sangue de sua boca e as abominações de entre seus dentes."(73) No mundo pré-moderno não se esperava que o mito se traduzisse em ação concreta; isso cabia ao logos e-no plano de Kook - aos pioneiros.

Para Kook religião e política eram incompatíveis -uma convicção que entre os ortodoxos adquirira a força de um tabu. Os sionistas, que abandonaram a religião, faziam todo o trabalho material.

Kook morreu em 1935, treze anos antes da criação do Estado de Israel. Não soube, dos terríveis expedientes que os judeus utilizaram para fundar seu Estado na Palestina árabe. Não testemunhou a expulsão de 750 mil palestinos de suas casas, em 1948, nem o derramamento de sangue árabe e judeu nas guerras entre os dois povos. Tampouco teve de encarar o fato de que, cinqüenta anos após a criação do Estado de Israel, a maioria dos judeus da Terra Santa ainda seria secularista. Seu filho, Zvi Yehuda, presenciou essas coisas e, na velhice, faria de seu mythos um programa de ação política e organizaria um movimento fundamentalista.

Mas os judeus poderiam manter-se afastados da política nessa época tão difícil? Não só a sociedade moderna se tornava cada vez mais anti-semita, como o secularismo invadia as comunidades judaicas e ameaçava destruir o estilo de vida tradicional. Na Europa Oriental a modernização estava apenas começando. Alguns rabinos da Rússia e da Polônia continuavam ignorando o mundo novo e guardando distância da política. Como um judeu digno desse nome poderia manchar sua integridade com sua participação nas barganhas e nas concessões que constituem uma parte essencial da política moderna num Estado democrático? Como poderia conciliar isso com as exigências da Torá? Negociando com gentios e envolvendo-se em suas instituições políticas, levaria o mundo profano para dentro da comunidade, o que inevitavelmente a corromperia. Entretanto, os diretores das grandes yeshivot Misnagdim e os hassídicos da cidade polonesa de Ger discordavam. Percebiam que os diversos partidos sionistas e socialistas estavam atraindo seu povo para um estilo de vida ateu. Queriam deter a tendência ao secularismo e à assimilação e acreditavam que se deviam enfrentar esses perigos essencialmente modernos com métodos

modernos. Os religiosos precisavam combater os secularistas com suas próprias armas. O que significava fundar um partido político moderno para proteger os interesses dos ortodoxos. Não se tratava de uma idéia totalmente nova. Durante muito tempo os judeus russos e poloneses mantiveram shtadlanut (diálogo ou negociações políticas) com o governo a fim de assegurar o bem-estar de suas comunidades. O novo partido ortodoxo daria continuidade a esse procedimento, porém de modo mais eficiente e sistemático.

Em 1912 os roshey yeshivot Misnagdim e os hassídicos de Ger fundaram o partido Agudat Israel ('A União de Israel"). A eles se uniram membros da Mizrachi, uma associação de "sionistas religiosos" criada em 1901 pelo rabino Isaac Jacob Reines (1839-1915). A proposta da Mizrachi era muito diferente e menos radical que a do rabino Kook, para quem o empreendimento secular sionista na Palestina tinha um caráter profundamente religioso. Mais estritamente ortodoxo, Reines discordava de kook: as atividades políticas dos sionistas não tinham importância religiosa, porém a criação de uma pátria judaica constituía uma solução concreta para um povo perseguido e, portanto, merecia o apoio dos ortodoxos. O estabelecimento de um Estado judeu na Palestina, se um dia ocorresse, poderia acarretar uma renovação espiritual e uma zelosa observância da Torá. Em 1911, todavia, os representantes da Mizrachi se retiraram do Décimo Congresso Sionista da Basiléia porque não obtiveram subsídios iguais para suas escolas religiosas na Palestina. Não podendo mais cooperar com o sionismo predominante, que parecia comprometido com o secularismo radical, resolveram aderir ao Agudat Israel, que logo se ramificaria na Europa Oriental e Ocidental.

Entretanto, na Europa Ocidental os membros do Agudat tinham urna concepção do movimento muito diferente da de seus correligionários do Leste Europeu, que ainda eram muito cautelosos em relação ao ativismo direto.(74) Na Rússia e na Polônia os membros do Agudat o viam como uma organização puramente defensiva, incumbida de salvaguardar os interesses dos judeus nesse momento crucial em que os governos da Europa Oriental tentavam modernizar-se. Reduziam seu ativismo ao mínimo, lutavam para melhorar as condições de seu povo num contexto político moderno, renegavam o sionismo e professavam lealdade ao Estado polonês já na Europa Ocidental, onde a modernização estava bem avançada, os judeus ansiavam por algo diferente. A maioria dos que se filiaram ao Agudat eram neo-ortodoxos, ou seja, cultivavam uma forma modernizada do judaísmo. Adaptaram-se ao mundo moderno e já não procuravam simplesmente conter o choque do novo, porém desejavam mudá-lo. Em vez de considerar o partido como uma organização defensiva, alguns o queriam na ofensiva e desenvolviam um fundamentalismo incipiente.

Para Jacob Rosenheim (1870-1965), a fundação do Agudat não era apenas uma necessidade um tanto lamentável, como para os judeus do Leste, mas um evento cósmico. Pela primeira vez desde 70 d.C. os judeus tinham "um centro unificado e determinante".(75) O Agudat simbolizava o reinado de Deus sobre Israel e se tornaria a organização central do mundo judaico. Todavia, Rosenheim não era muito afeito à política e queria que o partido se limitasse a manter as escolas judaicas e a proteger os direitos econômicos dos judeus. Os mais jovens eram mais radicais, e seu espírito se assemelhava mais ao dos fundamentalistas protestantes. Isaac Breuer (1883-1946) propunha que o partido tornasse a iniciativa e lançasse uma campanha para reformar e sacralizar a sociedade judaica. Como os pré-modernistas, detectava "sinais" da atividade de Deus no mundo. A Grande Guerra e a Declaração Balfour eram a "caminhada do Messias". Os judeus tinham de rejeitar os valores corruptos da sociedade burguesa, parar de colaborar com os governos europeus e construir seu enclave sagrado na Terra Santa, onde estabeleceriam um Estado teocrático, baseado na Torá. Sua história perdera o rumo; eles se afastaram da tradição sagrada; chegara a hora de reconduzir a história judaica ao caminho certo, e, se os judeus dessem o primeiro passo, abandonassem a Diáspora corrupta e recuperassem seus valores originais, vivendo em sua Terra de acordo com a ,Torá, Deus enviaria o Messias.(76)

O estudioso judeu Alan L. Mittelman assinala que a primeira experiência do Agudat mostra como o fundamentalismo funciona. O fundamentalismo não é uma reação imediata e instintiva à sociedade secular moderna, mas só se desenvolve quando o processo de modernização está bem avançado. A princípio os tradicionalistas - como os europeus orientais filiados ao Agudat - tentam simplesmente encontrar formas de adaptar sua fé ao novo desafio. Adotam algumas idéias e instituições modernas e procuram provar que elas não são estranhas à tradição, que a fé é forte o bastante para absorver tais mudanças. Contudo, depois que a sociedade se seculariza e se racionaliza totalmente, alguns acham inaceitáveis suas inovações. Começam a perceber que o ímpeto da modernidade secular é diametralmente oposto aos ritmos da religião conservadora pré-moderna e ameaça valores essenciais. Começam a formular uma solução "fundamentalista" que envolve a retomada dos princípios originais e o planejamento de uma contra-ofensiva.(77)

Os muçulmanos ainda não tinham chegado a esse estágio. A modernização estava longe de completar-se no Egito e ainda não se iniciara no Irã. Os muçulmanos estavam ou tentando absorver as novas idéias num contexto

islâmico, ou adotando uma ideologia secularista. Só partiriam para o fundamentalismo quando esses estratagemas se revelassem inadequados no parecer de alguns. Havia quem visse o secularismo como uma tentativa de destruir o Islã, e no Oriente Médio, onde se implementava a modernidade ocidental num contexto estrangeiro, com freqüência o secularismo era de fato muito agressivo.

Essa agressividade se evidenciou no novo Estado secular turco. Depois da I Guerra Mundial, os Impérios Otomanos, que lutara ao lado da Alemanha, foi derrotado pelos aliados europeus, que o desmembraram e estabeleceram mandatos e protetorados em suas antigas províncias. Os gregos invadiram a Anatólia e o velho núcleo otomano. De 1919 a 1922, Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) comandou as forças nacionalistas turcas numa guerra de independência e conseguiu manter os europeus fora da Turquia e criar um Estado soberano, governado em conformidade com os modernos padrões europeus. Foi um fato inédito no mundo islâmico. Em 1947 a Turquia possuía uma burocracia eficiente e uma economia capitalista e era a primeira democracia secular pluripartidária do Oriente Médio. Mas esse processo se iniciou com uma limpeza étnica. Entre 1894 e 1927 sucessivos governos otomanos e turcos sistematicamente expulsaram, deportaram ou massacraram os gregos e armênios que viviam na Anatólia; queriam livrar-se desses estrangeiros, que correspondiam à cerca de noventa por cento da burguesia. Além de conferir ao novo Estado uma identidade nacional distintivamente turca, o expurgo proporcionou a Atatürk a oportunidade de criar uma classe comercial inteiramente turca, que cooperaria com seu governo na implantação de uma economia industrializada moderna.(78) O extermínio de 1 milhão de armênios, no mínimo, foi o primeiro genocídio do século XX e mostrou que, como temia o rabino Kook, o nacionalismo secular podia ser letal e certamente tão perigoso quanto as cruzadas e os expurgos conduzidos em nome da religião.

A secularização da Turquia também foi agressiva. Atatürk estava decidido a “ocidentalizar” o islamismo e a ou econômica. Achava que a religião devia subordinar-se ao Estado. Aboliu as ordens sulistas; fechou todas as madrasahs e escolas do Alcorão; promulgou uma lei obrigando a população a usar trajes ocidentais - o véu tornou-se proibido, para as mulheres, assim como o uso do fez para os homens. O islamismo ainda teve um gesto desesperado, quando Shaykh Said Sursi, líder da ordem sufista Naqshbandi, encabeçou uma rebelião que Atatürk esmagou em dois meses. No Ocidente a secularização suscitou uma sensação de libertação e a princípio chegou a ser vista como uma forma nova e melhor de religiosidade. Correspondeu a um processo Positivo que, em geral, ocasionou maior tolerância. No Oriente Médio, porém,

representou um ataque violento e coercivo. Mais tarde, quando a equipararam à destruição do Islã, os fundamentalistas muçulmanos freqüentemente citavam o exemplo de Atatürk.

O Egito não conquistou a independência ou a democracia tão rapidamente quanto a Turquia. Depois da I Guerra Mundial os nacionalistas egípcios exigiram a independência; houve desordens, ataques contra os ingleses, destruição de ferrovias e de linhas telegráficas. Em 1922 a Inglaterra concedeu ao Egito uma certa autonomia. O quediva Fuad subiu ao trono; o país ganhou uma constituição liberal e um organismo parlamentar representativo. Mas não era uma verdadeira democracia. Londres continuava controlando a defesa e a política externa. Entre 1923 e 1930 o popular partido Wafd, que reclamava o fim da ocupação britânica, obteve três grandes vitórias eleitorais sob a constituição liberal, porém nas três ocasiões teve de renunciar ao mandato, pressionado pelos ingleses ou pelo rei.(79) As novas estruturas democráticas eram ilusórias, e essa dependência não ajudava os egípcios a conquistar a autonomia essencial ao espírito moderno. Além disso, quanto mais os ingleses adulteravam o processo eleitoral, mais corrompido parecia o ideal democrático.

Contudo, nas três primeiras décadas do século XX eminentes pensadores egípcios mostravam-se propensos a um ideal secularista. O islamismo tem uma participação mínima na obra de Lufti al-Sayyid (1872-1963), discípulo de Abdu. A seu ver o segredo do sucesso ocidental estava no ideal nacionalista, e deviam-se enxertar as instituições modernas num suporte islâmico. Sua concepção do Islã era puramente instrumental. A religião desempenhava um papel importante na formação da moderna consciência nacional, sem dúvida, mas era apenas um elemento entre muitos. O islamismo não tinha a oferecer nada de especial ou distintivo. Devia ser a religião oficial do país, pois a maioria dos egípcios a professava; ajudaria os fiéis a cultivar as virtudes cívicas, porém em outra sociedade outra religião faria a mesma coisa com a mesma eficácia.(80) Mais radical ainda era o livro al-Islam wa usul al-hukm ("O Islã e as bases do poder", 1925), de Ali Abd ai-Raziq (1888-1966), segundo o qual o Egito moderno devia cortar todos os laços com o islamismo. Afinal, o Alcorão não meneio na a instituição do califado, e o Profeta Maomé não foi um chefe de Estado ou de governo na acepção do século XX; portanto, nada impedia os egípcios de estabelecerem um sistema político totalmente secularista, à maneira européia. (81)

O livro de al-Raziq suscitou alvoroço. O jornalista Rashid Rida (1865-1935) declarou que essa linha de pensamento só poderia enfraquecer a unidade do Islã e torná-lo presa mais fácil do imperialismo ocidental. Em vez de adotar a opção secular, Rida foi o primeiro muçulmano a propor a criação de um Estado

islâmico modernizado, baseado na Shariah. Em sua obra monumental, al-Khalifa (1922-23), defende a restauração do califado. Embora fosse biógrafo e fervoroso admirador de Abdu e conhecesse bem o pensamento ocidental, nunca se sentiu à vontade com os europeus. Considerava o califado necessário porque permitiria a união eficaz dos muçulmanos contra os ocidentais, mas essa era uma solução no longo prazo. O estabelecimento de um califado verdadeiramente moderno requeria um demorado período de preparação. O futuro califa seria um grande mujtahid, tão versado na lei islâmica que modernizaria a Shariah sem diluí-la. Assim conceberia leis que os muçulmanos modernos poderiam realmente seguir, porque seriam baseadas em suas próprias tradições, e não importadas do exterior.(82)

Reformador muçulmano típico, da linhagem de lbn Taymiyyah e Abd al-Wahhab, Rida pretendia neutralizar a ameaça estrangeira retomando às fontes.(83) A criação de um novo e vibrante islamismo só seria possível com a retomada dos ideais dos salaf, a primeira geração de muçulmanos, Mas o movimento salafiyyah não constituía uma volta servil ao passado. Como outros reformadores no início do processo de modernização, Rida tentava absorver os conhecimentos e os valores do Ocidente moderno inserindo-os no contexto islâmico, Desejava fundar um seminário onde os estudantes aprenderiam direito internacional, sociologia, história universal, organização de instituições religiosas, ciência ocidental e jurisprudência islâmica. Surgiria, assim, uma nova classe de ulemás, que, ao contrário dos estudiosos da Azhar (irremediavelmente anacrônica, segundo Rida), seriam verdadeiros homens de seu tempo, capazes de exercer um ijtihad inovador e fiel à tradição. Um dia um desses novos ulemás poderia tornar-se o califa moderno.(84) Rida não era fundamentalista; ainda procurava casar o islamismo com a moderna cultura ocidental, em vez de elaborar um contra discurso, porém influenciaria com sua obra os fundamentalistas do futuro. No fim da vida afastou-se cada vez mais dos nacionalistas egípcios. Não via o secularismo como solução. Apavorava-se com as atrocidades de Atatürk. Era isso que acontecia quando o Estado se convertia no valor supremo e nada impedia um governante de adotar urna política pragmática, porém cruel para defender os interesses da nação? Rida atribuía a perseguição e a intolerância no Oriente Médio - se não no Ocidente cristão - à decadência da religião.(85) Numa época em que muitos dos maiores pensadores egípcios se afastavam do islamismo, ele acreditava que os modernos Estados muçulmanos precisavam tanto das restrições da religião quanto seus antecessores - ou até mais.

Se para os egípcios o "segredo" do sucesso europeu era o nacionalismo, para os iranianos era o governo constitucional. No começo do século XX ambos

queriam ser como os ocidentais. Em 1904 o Japão, que acabara de adotar um governo constitucional, infligiu à Rússia uma derrota arrasadora. Pouco tempo antes, diziam os reformadores, o Japão era tão ignorante e atrasado quanto o Irã, mas agora, graças a sua constituição, equiparava-se com a Europa, Até mesmo alguns ulemás se convenceram da necessidade de um governo representativo para refrear o despotismo dos xás, Como explicou Sayyed Muhammad Tabatabai, mujtahid liberal:

> Pessoalmente não conhecemos um regime constitucional. Mas ouvimos falar a respeito, e os que visitaram os países constitucionais nos disseram que um regime constitucional trará segurança e prosperidade a nossa pátria. Isso nos infundiu estímulo e entusiasmo.(86)

Ao contrário de seus colegas egípcios, que se fecharam nas madrasahs, os ulemás iranianos estavam, com freqüência, na vanguarda das mudanças e desempenhariam um papel decisivo nos acontecimentos futuros.

Em dezembro de 1905 o governador de Teerã ordenou que se fustigassem os pés de vários comerciantes que se recusaram a baixar o preço do açúcar, conforme determinara. Os comerciantes argumentaram que as pesadas taxas de importação os obrigavam a manter os preços altos. Numerosos ulemás e bazaaris se refugiaram na mesquita real de Teerã e lá ficaram até ser expulsos pelos agentes do primeiro-ministro Ain al-Dauleh. Imediatamente um grupo considerável de mulás acompanhou Tabatabai a um dos principais santuários, onde exigiram que o xá instituísse uma "casa de justiça" representativa. O xá concordou, e os ulemás voltaram a Teerã, mas, como o primeiro-ministro não deu sinal de cumprir a promessa, tumultos eclodiram na: capital e nas províncias, enquanto pregadores populares denunciavam o governo e instigavam o povo. Por fim, em julho de 1906, os mulás de Teerã organizaram um êxodo maciço para Qum, e cerca de 14 mil comerciantes se refugiaram na legação britânica. Os negócios se paralisaram, os revoltosos exigiram a demissão de Ain al-Dauleh e a criação de uma majlis ("assembléia representativa"), e os reformadores mais cultos puseram-se a discutir uma mashruteh ("constituição").(87)

A princípio a Revolução Constitucional foi um sucesso. Ain al-Dauleh foi demitido no final de julho, e a Primeira Majlis, que compreendia um número significativo de ulemás eleitos, começou a trabalhar em outubro. Um ano depois o novo xá, Muhammad Ali, assinou a Lei Fundamental, inspirada na Constituição belga. O monarca tinha de pedir a aprovação da Majlis em todas as questões importantes; todos os cidadãos (inclusive os que professavam outra fé) eram iguais perante a lei; a Constituição garantia os direitos e liberdades

pessoais. Uma onda de atividades liberais se alastrou pelo país. Com as liberdades concedidas pela Primeira Majlis, a imprensa passou a publicar sátiras e críticas. Formaram-se novas sociedades, elaboraram-se planos de um banco nacional, elegeram-se novos conselhos municipais. O jovem e brilhante deputado por Tabriz, Sayyed Hasan Taqizadeh, liderava os democratas de esquerda, e os mujtahids Tabatabai e Seyyed Abdallah Behbehani encabeçavam os conservadores, que conseguiram inserir na Constituição algumas cláusulas que salvaguardavam o status da Shariah.

Todavia, apesar dessa demonstração de cooperação entre o clero liberal e os reformadores, a Primeira Majlis revelou dissensões profundas. Muitos deputados laicos pertenciam aos círculos dissidentes, ligados a Mulkum Khan e Kirmani, que desprezavam os ulemás. Pertenciam também as anjumans ("sociedades secretas") criadas para difundir idéias revolucionárias. Embora alguns clérigos mais radicais tivessem relação com esses grupos, os reformadores em geral eram anticlericais e viam os ulemás como um obstáculo ao progresso. Esperava-se que a Constituição fizesse da Shariah a lei do país, os ulemás que se aliaram aos reformadores se decepcionaram. A Primeira Majlis tratou de cercear a influência do clero em setores como o da educação, e ironicamente a Revolução Constitucional, que tantos mulás apoiaram, assinalou o começo do fim de seu enorme poder.(88)

Os ulemás xiitas nunca haviam participado tão ativamente na política. Alguns estudiosos sustentam que sua principal motivação era o desejo de resguardar seus próprios privilégios e interesses e evitar a invasão dos infiéis ocidentais; (89) outros ressaltam que, ao promover uma constituição que limitava o despotismo dos xás, os ulemás mais liberais estavam cumprindo o antigo dever xiita de combater a tirania.(90) Os reformadores laicos, cientes do poderio dos ulemás, tomaram o cuidado de não ferir suscetibilidades muçulmanas durante a revolução, mas fazia muito tempo que era hostil ao clero e, unia vez no comando, mostraram-se decididos a secularizar os sistemas judiciário e educacional. Um dos primeiros a identificar os perigos dessa secularização foi Shaykh Fadlullah Nuri (1843-1909), um dos três clérigos mais influentes de Teerã, que em 1907 começou a promover agitações contra a Constituição: dizia que, sendo todo governo ilegítimo na ausência do Imame, o novo parlamento era não islâmico. Quem representava o Imame eram os mujtahids, não a Majlis, e a eles cabia legislar e proteger os direitos do povo. Nesse novo sistema, porém, o clero se reduziria a uma instituição entre outras; seus integrantes deixariam de ser os principais guias espirituais da população, e a religião correria perigo. Nuri queria que a Majlis estribasse suas decisões na Shariah. Suas objeções acarretaram emendas constitucionais: criou-se um grupo

de cinco ulemás, escolhidos pela Majlis, para vetar projetos que contrariassem a lei sagrada do islamismo.(91)

Mas Nuri falava por uma minoria. A maior parte dos mujtahids de Najaf apoiava e continuaria apoiando a Constituição. Rejeitaram a proposta de um Estado baseado na Shariah, explicando que, sem a orientação direta do Imame Escondido, não havia possibilidade de implementar-se a lei corretamente. Mais uma vez os xiitas promoviam uma secularização do sistema político e consideravam o poder do Estado incompatível com a religião. Indignados com a crescente corrupção da corte e a instabilidade econômica que levara os Qajar a fazer inaceitáveis concessões financeiras aos estrangeiros e a contrair vultosos empréstimos, muitos clérigos lembravam que a mesma falta de visão provocara a ocupação militar do Egito. Agora achavam preferível limitar a política opressiva dos Qajar por meio da Constituição.(92) Shaykh Muhammad Husain Naini (1850-1936) expressou tais opiniões vigorosamente em Advertência à nação e exposição ao povo, publicado em Najaf em 1909. Explicou que, depois do Imame Escondido, não existia nada melhor que o governo representativo e que criar uma assembléia capaz de restringir o despotismo de um governante era um ato digno dos xiitas. O tirano era culpado de idolatria (shirk), o pecado cardeal do islamismo, pois se arrogava poder divino e comportava-se como se fosse Deus, submetendo os súditos a sua vontade. O profeta Moisés fora enviado ao Egito para destruir o poder do faraó, que oprimia e escravizava seu povo, e para compeli-lo a observar os mandamentos de Alá. Da mesma forma a Majlis e seu grupo de ulemás deviam coagir o xá a cumprir as leis de Deus.(93)

Entretanto a mais letal oposição à Constituição não partiu dos ulemás, e sim do novo xá, que, com a ajuda de uma brigada de cossacos russos, deu um golpe de Estado em junho de 1908 e fechou a Majlis; os reformadores e ulemás mais radicais foram executados. Em Tabriz, porém, a guarda popular enfrentou o exército do xá e, com a ajuda da tribo Bakhtiari, efetuou um contragolpe no mês seguinte, depôs o soberano, colocou no trono seu filho menor, Ahmad, e confiou o governo a um regente liberal. Elegeu-se uma Segunda Majlis, mas, como ocorreu no Egito, as potências européias trataram de aparar as asas dessa incipiente democracia parlamentar. Quando a Majlis tentou neutralizar a velha influência da Inglaterra e da Rússia sobre os assuntos iranianos, designando um jovem financista americano, Morgan Shuster, para ajudá-la a reformar a combalida economia nacional, tropas russas marcharam sobre Teerã e fecharam a Assembléia em dezembro de 1911. Só três anos depois a Majlis pôde reunir-se novamente, mas então muitos de seus membros estavam amargurados e desiludidos. A Constituição não fora à panacéia que esperavam; apenas ressaltara, cruel e claramente, a fundamental impotência do Irã.

Após o desastre da I Guerra Mundial, muitos iranianos ansiavam por um governo forte. Em 1917 tropas britânicas e russas invadiram o país. Depois da Revolução Bolchevique os russos se retiraram, porém os britânicos ocuparam as áreas que eles evacuaram, no Norte, e ao mesmo tempo mantiveram suas bases no Sul. Agora Londres queria muito transformar o Irã em protetorado. Descobrira-se petróleo no país, em 1908, e um súdito de Sua Majestade, William Knox D'Arcy, obtivera a concessão para explorá-lo; em 1909 surgiu a Anglo-Persian Oil Company, e o petróleo iraniano passaram a abastecer a Marinha britânica. O Irã era agora um precioso troféu. Mas a Majlis se rebelou contra a dominação estrangeira. Em 1920 ocorreram manifestações antibritânicas em todo o país; a Majlis pediu ajuda à Rússia soviética e aos Estados Unidos, e a Inglaterra foi obrigada a recuar. Porém os iranianos estavam cientes de que só conseguiram preservar sua independência apelando para outras grandes potências, que também tinham planos em relação a seu petróleo. A constituição e o governo representativo revelaram-se inúteis, pois a Majlis não tinha poder real. Até os americanos perceberam que os ingleses constantemente fraudavam as eleições e que "a lei marcial e a censura à imprensa impediam [os iranianos] de expressar publicamente suas opiniões ou dar vazão a seus sentimentos".(94)

Graças à insatisfação vigente, um pequeno grupo liderado pelo civil Seyyid Zia ad-Din Tabatabai e por Reza Khan (1877-1944), comandante da brigada cossaca do xá, derrubou o governo com relativa facilidade. Em fevereiro de 1921 Zia ad-Din se tornou primeiro-ministro, e Reza Khan assumiu a pasta da guerra. Os ingleses aquiesceram, porque esperavam que a eleição de Zia ad-Din, pró-britânico notório, favorecesse seus planos de protetorado, aos quais não haviam renunciado inteiramente. Todavia Reza Khan era o mais forte dos dois líderes e logo despachou Zia ad-Din para o exílio, formou um novo gabinete e se tornou o único governante. Imediatamente começou a modernizar o país e, como a população estava frustrada e ávida de mudanças, teve sucesso onde seus predecessores fracassaram. Não estava interessado em reforma social, nem preocupado com os pobres. Pretendia simplesmente centralizar o poder, fortalecer o exército e a burocracia e aumentar a eficiência do Irã. Esmagou a oposição sem dó nem piedade. Para livrar-se dos ingleses cortejou desde o início a Rússia soviética e os Estados Unidos, oferecendo uma concessão de petróleo à Standard Oil Company of New Jersey em troca de consultaria técnica e investimento. Em 1925 encontrava-se numa posição firme o bastante para obrigar o último xá Qajar a abdicar. Sua intenção original de estabelecer uma república esbarrou na oposição dos ulemás. Na Majlis o aiatolá Mudarris declarou que esse sistema de governo era não islâmico. A república fora corrompida pela associação com Atatürk, e o clero não queria que o Irã seguisse

o caminho da Turquia. Reza não fez nenhuma objeção a assumir o título de xá; ademais, estava ansioso para conquistar o clero, ao qual prometeu que seu governo honraria o islamismo e sua legislação não entraria em choque com a Shariah. Foi o suficiente para a Majlis endossar a fundação da dinastia Pahlevi. Mas logo o xá Reza Pahlevi quebraria sua promessa e não só igualaria como superaria a implacável secularização empreendida por Atatürk.

Ao terminar a terceira década do século XX o secularismo parecia vitorioso. Havia intensa atividade religiosa, porém os movimentos mais radicais tinham sido controlados e não representavam nenhuma ameaça. Entretanto, as sementes então lançadas germinariam ao evidenciarem-se algumas limitações desse moderno experimento secularista.

7. Contracultura

(1925-60)

Desde que Nietzsche proclamou a morte de Deus, o homem moderno sente um vazio no centro de sua cultura. Segundo o existencialista francês Jean-Paul Sartre (1905-80), o divino desapareceu da consciência humana, onde sempre estivera, deixando em seu lugar um buraco em forma de Deus. As extraordinárias conquistas do racionalismo científico tornaram a própria idéia de Deus inacreditável e impossível para muitos indivíduos ocidentalizados, pois estavam intimamente relacionadas com a supressão da velha consciência mítica. Sem um culto para evocar o sagrado, o símbolo de Deus se diluíra e perdera o significado. Entretanto, os modernos em geral não se queixavam. Sob numerosos aspectos o mundo melhorara muito, e eles estavam desenvolvendo novas espiritualidades secularistas, buscando na literatura, na arte, na sexualidade, na psicanálise, nas drogas ou no esporte um significado transcendente que desse valor a sua vida e os colocasse em contato com as correntes mais profundas da existência, até então reveladas pelas religiões confessionais. Em meados do século XX a maioria dos ocidentais achava que a religião nunca mais desempenharia um papel de destaque nos acontecimentos mundiais. Fora relegado à esfera privada, novamente com a aprovação de muitos secularistas que ocupavam posições de poder ou controlavam a mídia e o discurso público. Na cristandade ocidental a religião com freqüência fora cruel e coerciva; as necessidades do Estado moderno exigiam tolerância da sociedade. Não havia como voltar à época das cruzadas ou da Inquisição. O secularismo chegara para ficar. Contudo, ainda em meados do século XX, o mundo também teve de admitir que o "vazio" já não era apenas um vácuo psíquico, e sim algo concreto, nítido e assustador.

Entre 1914 e 1945, 70 milhões de pessoas sofreram morte violenta na Europa e na União Soviética.(1) Algumas das piores atrocidades foram cometidas pelos alemães, que viviam numa das sociedades mais refinadas do continente. Não se podia mais esperar que uma educação racional impedisse a barbárie, pois o Holocausto revelou que o mesmo bairro que abrigava uma grande universidade podia abrigar também um campo de concentração. A própria escala do genocídio nazista ou do gulag soviético denuncia suas origens modernas. Até então nenhuma sociedade sequer sonhara em implementar planos

de extermínio tão ambiciosos. Os horrores da II Guerra Mundial (1939-45) só terminaram com a explosão das primeiras bombas atômicas sobre as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. Foi uma terrível demonstração do poder da ciência moderna e o germe do niilismo na cultura moderna. Durante décadas sonhou-se com um apocalipse efetuado por Deus; agora parecia que a humanidade não precisava mais de uma força sobrenatural para destruir o mundo. Com sua prodigiosa capacidade e seus vastos conhecimentos, encontrara os meios de fazer isso por si mesma. Contemplando esses novos fatos da vida, homens e mulheres se conscientizaram como nunca das limitações do etos racionalista. Ante uma catástrofe de tão grandes proporções a razão se cala; não tem - literalmente - nada a dizer.

O Holocausto se tornaria um ícone do mal nos tempos modernos. Foi um subproduto da modernidade que, desde o início, envolveu com freqüência atos de limpeza étnica. Os nazistas utilizaram em seu programa de extermínio muitas das ferramentas e das conquistas da era industrial. Os campos de concentração constituíram uma hedionda paródia da fábrica, incluindo até a chaminé industrial. Fizeram pleno uso das ferrovias, recorreram à avançada indústria química, contaram com uma burocracia e uma administração eficientes. O Holocausto foi um exemplo de planejamento científico e racional, em que tudo se subordina a um único objetivo, limitado e claramente definido.(2) Fruto do moderno racismo científico, o Holocausto foi à última palavra da engenharia social na chamada cultura "do jardim" do século XX.* A própria ciência esteve profundamente implicada nos campos de extermínio e nos experimentos eugênicos ali realizados. O Holocausto mostrou, no mínimo, que uma ideologia secularista podia ser tão mortífera quanto uma cruzada religiosa.

*Uma cultura que pretende eliminar da sociedade tudo que lhe desagrada, assim corno o jardineiro que se esmera para manter seu jardim na forma em que o concebeu. (N. T.)

O Holocausto também lembrou os perigos que podem resultar da morte de Deus na consciência humana. Na teologia cristã o inferno corresponde à ausência de Deus. Os campos de extermínio pareciam uma reprodução estranhamente precisa das imagens do inferno que durante séculos assombraram os europeus. A tortura, as chibatadas, a zombaria, os corpos deformados e retorcidos, as chamas e o ar fétido remetiam ao inferno cristão retratado pelos poetas, pintores, escultores e dramaturgos europeus.(3) Auschwitz era uma tenebrosa epifania, uma amostra de como seria a vida quando se perdesse todo senso do sagrado. Em sua melhor forma (e só em sua melhor forma) a religião

ajudara os devotos a cultivarem uma consciência da santidade humana em seus mitos, rituais e práticas litúrgicas e éticas. Em meados do século XX parecia que um racionalismo desenfreado se sentiria impelido a criar um inferno na Terra, um objetivo correlativo da ausência de Deus. Um impulso niilista levaria os seres humanos, mais poderosos que nunca, a dedicar uma criatividade enorme à destruição maciça. O símbolo de Deus demarcara o limite de seu potencial e, no período conservador, impusera restrições a sua liberdade de ação. Os mandamentos da Lei lembraram-lhes que não eram os donos do mundo para fazerem com ele o que bem entendessem. Agora os modernos valorizavam tanto a autonomia e a liberdade que abominavam a idéia de um legislador divino e onipotente. Tal atitude indica um grande avanço da dignidade humana. Mas o Holocausto e o gulag mostram o que pode acontecer quando se derruba esse tipo de restrição e se faz da nação ou da política o valor supremo. Cumpre encontrar novas maneiras de ensinar a humanidade a respeitar o que a vida e o mundo têm de sagrado sem comprometer a integridade moderna com símbolos inadequados do "sobrenatural".

Os campos de extermínio e as nuvens atômicas são ícones que precisamos considerar com seriedade para não nos tornarmos fanáticos pela moderna cultura científica que muitos desfrutam no mundo desenvolvido, Entretanto, esses ícones também podem nos dar uma idéia da maneira como alguns indivíduos religiosos vêem a moderna sociedade secular, na qual sentem igualmente a ausência de Deus. Alguns fundamentalistas julgam a modernidade arrogante, má e demoníaca; sua visão da cidade moderna ou da ideologia secular lhes inspira o mesmo pavor e a mesma indignação que as trevas de Auschwitz despertam no secularista liberal. Em meados do século XX fundamentalistas das três religiões monoteístas começaram a afastar-se da sociedade e a criar contraculturas que refletiam sua concepção ideal das coisas. Ressentimento e horror provocavam seu afastamento. É importante compreendermos o medo e a ansiedade que estão no âmago da visão fundamentalista, porque só assim compreenderemos sua fúria, seu desejo desvairado de preencher o vazio com certezas e sua convicção do mal onipresente.

Alguns judeus já achavam o mundo moderno demoníaco muito antes do Holocausto. As atrocidades nazistas apenas confirmaram sua convicção de que o mundo dos gentios era irremediavelmente mau e de que muitos judeus também eram culpados. Até a década de 1930 as maiorias dos ortodoxos que repudiavam a cultura moderna podiam enclausurar-se nades ou nos círculos hassídicos. Não queriam nem precisavam emigrar para os Estados Unidos ou para a Palestina. Todavia, a que sobreviveram às convulsões das décadas de 1930 e 1940 não teve alternativa além da fuga. Alguns Haredim partiram para a Palestina e lá se

defrontaram com os sionistas, que agora travavam uma luta desesperada para criar um Estado que salvaria os judeus da catástrofe.

A Edah Haredis, comunidade dos ultra-ortodoxos de Jerusalém, já se opunha veementemente ao sionismo muito antes da Declaração Balfour. Era um grupo pequeno, que atraíra apenas 9 mil dos 175 mil judeus residentes na Palestina nos anos de 1920.(4) Imersa em seus textos sagrados, a comunidade não sabia organizar-se politicamente, mas logo recebeu a adesão de partidários do Agudat Israel, que aprenderam a jogar o moderno jogo político. O Agudat ainda era ideologicamente contrário ao sionismo, porém tentara contrabalançar a influência dos secularistas estabelecendo seus próprios núcleos religiosos na Terra Santa, onde os jovens estudavam, ao mesmo tempo, temas modernos, a Torá e o Talmude. Os ultra-ortodoxos mais rigorosos se escandalizaram com tal concessão, que a seu ver demonstrava o bandeamento do Agudat para o "outro lado". Esse conflito entre ortodoxos gerou um movimento fundamentalista, inspirado, como ocorre com freqüência, por uma briga entre correligionários.

O principal porta-voz dos ortodoxos rejeicionistas era o rabino Hayyim Eleazer Shapira (1872-1937), de Munkacs, um dos mais eminentes líderes dos hassídicos húngaros, que em 1922 deu início a uma veemente campanha contra o Agudar. Shapira achava que o partido estava colaborando com os sionistas e infectando a mente de escolares inocentes com o "veneno e o amargor" do Iluminismo goyische e com “canções que falam da colonização [...] dos campos e vinhedos de Eretz Israel - exatamente como os poetas sionistas".(5) Ao arar o solo sagrado, o Agudat estava profanando a Terra Santa, onde se devia unicamente rezar e estudar religião. Numa reunião realizada na Eslováquia, os Haredim mais radicais concordaram com o mestre de Munkacs e firmaram a proibição de qualquer associação com o Agudat. Tinham uma visão errada do partido que surgira precisamente para opor-se ao sionismo; sabiam que a vasta maioria dos ortodoxos da Europa Oriental e Ocidental considerava a proibição demasiado radical, embora também desaprovasse o sionismo. No entanto pensavam que seu instintivo horror ao sionismo justificava seu separatismo. Um dos primeiros Haredim a firmar a proibição foi o jovem rabino Joel Moshe Teitelbaum (1888-1979), que mais tarde se tornaria o líder dos hassídicos de Satmar, na Hungria, e o mais ferrenho opositor do sionismo no Estado de Israel.

Ao contemplar os kibbutzim sionistas na Palestina, Shapira e Teitelbaum sentiram a mesma indignação e o mesmo pavor que os campos de extermínio nazistas incutiriam anos depois. Não é exagero. Teitelbaum, que escapou da morte por um triz, emigrando com a família para a América, atribuiu o Holocausto ao grande pecado dos sionistas, que "atraíram a maioria dos judeus para uma hedionda heresia, como nunca se viu desde a criação do mundo. [...]

Não admira, pois, que o Senhor se encolerizasse".(6) Esses rejeicionistas não viam nada de positivo nos empreendimentos agrícolas dos sionistas, que estavam fazendo o deserto florescer, ou na argúcia política de seus líderes, que estavam salvando a vida de muitos judeus. Viam apenas um "ultraje", uma "profanação" e a erupção final das forças do mal.(7) Os sionistas eram ateus e descrentes; ainda que fossem os mais observantes dos judeus, desenvolviam uma atividade perversa, que constituía uma rebelião contra Deus, pois Deus determinara que o Povo Eleito devia sofrer a punição do exílio e não tornar nenhuma iniciativa para salvar-se.

Na opinião de Shapira a Terra Santa não podia ser colonizada por judeus comuns e muito menos por rebeldes confessos. Só podia abrigar devotos inteiramente dedicados ao estudo e à oração. Onde há um objeto sagrado, como Eretz Israel (à Terra de Israel), as forças do mal se reúnem para atacá-lo. Shapira explicou que os sionistas eram apenas a manifestação exterior dessas influências demoníacas. Portanto, a própria Terra Santa estava repleta de forças malvadas, que "despertam a fúria divina". Agora quem morava em Jerusalém não era Deus, mas o diabo. Os sionistas que "pretendem 'ascender' a Terra estão, na verdade, descendo às profundezas do inferno".(8) Vazia de Deus, a Terra Santa se convertera num inferno. Eretz Israel não era uma pátria, como apregoavam os sionistas, e sim um campo de batalha. As únicas pessoas que podiam habitá-la nessa época tenebrosa não eram pais de família e agricultores, mas soldados santos, "devotos e tementes a Deus", "denodados combatentes", dispostos a "travar a guerra justa pelo que sobrou da herança divina na sagrada montanha de Jerusalém". Todo o projeto sionista infundia em Shapira um terror existencial. Teitelbaum via os sionistas como a mais recente manifestação da arrogância maligna que acarretara desastres para seu povo: a Torre de Babel, a idolatria do Bezerro de Ouro, a rebelião de Bar Kochba no século II d.C., que custara a vida a milhares de judeus, e o fiasco de Shabbetai Zevi. O sionismo era a heresia por excelência; essa arrogância descarada abalava as próprias bases do mundo. Não admira que Deus tivesse mandado o Holocausto!(9)

Os fiéis precisavam, portanto, afastar-se completamente desse mal. O rabino Yeshayahu Margolis, um dos hassídicos mais zelosos de Jerusalém, que escreveu nas décadas de 1920 e 1930, admirava muito Shapira e Teitelbaum e queria que Teitelbaum liderasse a Edah Haredis. Margolis elaborou uma contra-história de Israel, enfatizando a existência de uma minoria aguerrida que ao longo dos séculos fora constantemente obrigado a lutar contra seu próprio povo em nome de Deus. Os levitas mataram 3 mil dos israelitas que adoraram o Bezerro de Ouro enquanto Moisés estava no monte Sinai, recebendo a Torá; por isso, e não por seu serviço no Templo, Deus os distinguira dentre as outras

tribos. Moisés foi um grande devoto que durante toda a vida combateu outros judeus. Finéias, neto de Aarão, insurgiu-se contra Zambri, um príncipe de Israel, porque ele se entregara à fornicação. Elias enfrentou Acab e massacraram os 450 profetas de Baal. Esses homens piedosos, cuja paixão por Deus freqüentemente se expressava numa fúria incontrolável, eram os verdadeiros judeus, os fiéis que restaram.(10) Às vezes tiveram de combater os gentios, às vezes seus próprios correligionários, porém a luta era sempre a mesma. Os fiéis deviam manter distância do Agudat, cujos partidários abandonaram Deus e se uniram ao diabo. Ao colaborar com os sionistas, o Agudat prejudicara os judeus "mais que todos os malvados do mundo". Consorciar-se com ele equivalia a pecar e a pactuar com Satã.(11)

A segregarão constituía, portanto, um dever. Assim como a Torá separa o sagrado do profano, a luz das trevas, o leite da carne e o sábado dos demais dias da semana, assim os justos tinham de isolar-se. Os renegados nunca voltariam ao aprisco; vivendo e rezando longe desses judeus perversos, os verdadeiros Haredim exprimiam no plano físico o abismo ontológico existente entre eles no nível metafísico. Essa visão assustadora implicava a importância cósmica de cada detalhe do cotidiano dos fiéis em meio ao satânico. O traje, os métodos de estudo, até mesmo o corte da barba deviam ser absolutamente exatos. A vida dos judeus corria sério perigo, e qualquer inovação eram proibidos. "Há que tomar cuidado para que a lapela direita se sobreponha à esquerda, de modo que a mão direita do Altíssimo,'a destra do Senhor erguida', em seu exaltado Amor (hesed), predomine sobre o lado esquerdo, que representa o Poder (din), a força do Impulso Maligno".(12) Enquanto os fundamentalistas protestantes tentavam preencher o vazio buscando certezas absolutas na estrita correção doutrinária, os ultra-ortodoxos anti-sionistas buscavam certezas no rigoroso cumprimento da lei divina e na observância da tradição. Essa espiritualidade revela um medo praticamente ingovernável, que só se atenua com a meticulosa preservação de velhas fronteiras, a colocação de novas barreiras, a segregação intransigente e o apego apaixonado aos valores tradicionais.

Os judeus que consideram os feitos dos sionistas admiráveis e salvíficos não compreendem essa visão rejeicionista. Esse é o dilema que judeus, cristãos e muçulmanos tiveram de enfrentar no século XX: entre os fundamenta e os que adotam uma atitude mais positiva em relação ao moderno mundo secular existe um abismo intransponível. Os diferentes grupos simplesmente não conseguem ver as coisas do mesmo prisma. Os argumentos racionais de nada servem, porque a divergência tem origem num nível mental mais profundo e mais instintivo. Para Shapira, Teitelbaum e Margolis as atividades objetivas, pragmáticas e racionalmente inspiradas dos sionistas seculares só podiam ser

ímpias e, portanto, demoníacas. Mais tarde, quando eles e seus seguidores tomaram conhecimento das atividades racionalizadas, práticas e implacavelmente conduzidas dos nazistas nos campos de extermínio, julgaram-nas semelhantes ao empreendimento dos sionistas. Ambas revelavam a ausência de Deus e, portanto, eram satânicas e niilistas, infringiam valores sagrados para esses Haredim. Ainda hoje as placas e grafites nos muros de um bairro anti-sionista de Jerusalém equiparam os líderes políticos do Estado de Israel a Hitler. Apesar de chocante, falsa e perversa, a equiparação nos dá uma idéia do profundo horror que o secularismo pode incutir no coração de um fundamentalista.

A simples idéia da criação de um Estado secular em Eretz Israel por judeus apóstatas quebrava um tabu. Ao longo dos séculos a pátria perdida se revestira de um valor simbólico e místico que a unia a Deus e a Torá numa espécie de trindade santa. Sua profanação por homens que abertamente rejeitaram a religião provocava a mesma mistura de raiva e medo suscitada pela violação de um santuário sagrado, vista com freqüência como um estupro, sobretudo no mundo judaico.(13) Quanto mais os sionistas se aproximavam de seu objetivo, mais os Haredim radicais se desesperavam; por fim, em 1938, Amram Blau e Aharon Katzenellenbogen, que deixaram o Agudat por causa de sua suposta "colaboração" com os sionistas, romperam com a Edah Haredis. A comunidade judaica instituíra um imposto especial para cobrir os gastos com a organização de um sistema defensivo contra os ataques dos árabes, e esses rejeicionistas se recusaram a pagá-lo. Para justificar sua recusa Blau e Katzenellenbogen citaram uma história do Talmude. No século III, dois sábios judeus disseram aos homens armados que organizavam a defesa de uma comunidade judaica na Palestina romana: "Vocês não guardam a cidade, mas a destroem. Os estudiosos da Torá são os verdadeiros guardiões da cidade".(14) O novo grupo formado por Blau e Katzenellenbogen denominou-se Neturei Karta ("Guardiães da Cidade", em aramaico): os judeus seriam protegidos não pelas atividades militantes dos sionistas, e sim pela estrita observância religiosa dos ortodoxos. O grupo questionava a perspectiva dos sionistas. Sustentava que, ao receber a Torá, os judeus se diferenciaram das outras nações. Em vez de envolver-se em política ou em luta armada, eles deviam dedicar-se às coisas do espírito. Chamando-os de volta ao mundo da história, os sionistas abandonaram o Reino de Deus e enveredaram por um terreno que, para os judeus, não tinha nenhum sentido existencial. Negaram sua própria natureza e arrastaram seu povo para o caminho da ruína.(15)

Quanto maior o sucesso dos sionistas, maior a perplexidade do Neturei Karta. Por que os maus progrediam? Quando se criou o Estado de Israel, em

1948, pouco depois do Holocausto, Teitelbaum e Blau concluíram que Satã interferira diretamente na história para conduzir os judeus ao mal e ao sacrilégio.(16) A maioria dos ortodoxos e dos ultra-ortodoxos conseguiu aceitar o novo Estado, explicando que ele não tinha valor religioso e que os judeus residentes em Israel continuavam tão exilados quanto na Diáspora. Nada havia mudado. Coerente com sua postura ante os governos gentios da Europa, o Agudat Israel mostrou-se aberto ao shtadlanut-diálogo e negociações - com o governo israelense, a fim de salvaguardar os interesses religiosos dos judeus. O Neturei Karta, porém, manteve-se intransigente. Pouco depois da proclamação do novo Estado, em 14 de maio de 1948, o grupo proibiu qualquer participação nas eleições, recusou subsídios oficiais para suas yeshivot e jurou que nunca entraria em nenhuma instituição governamental. Também redobrou seus ataques contra o Agudat, cuja postura pragmática seria apenas o prenúncio de graves mudanças. "Se - Deus nos livre - atenuarmos, ainda que minimamente, nosso ódio aos maus, aos sedutores e corruptores", Blau advertiu, "[se rompermos] o isolamento que a santa Torá nos impõe as portas estarão abertas para tudo que é proibido, pois teremos deixado o caminho reto e estreito por um tortuoso".(17) Os empreendimentos sionistas, que afastara quase todo o povo judaico de Deus, mergulhavam numa negação niilista de todos os valores decentes e sagrados.

À medida que o sionismo se enraizava no mundo judaico e o novo Estado prosperava, o Neturei Karta repudiava ambos com crescente veemência. Não havia possibilidade de conciliação, pois o Estado de Israel era obra de Satã. Como Teitelbaum explicou, os judeus não podiam harmonizar "a fé no Estado com a fé na santa Torá, pois se trata de coisas opostas". Ainda que os políticos e os ministros fossem sábios talmudistas e observassem zelosamente os mandamentos, o Estado continuaria sendo uma blasfêmia diabólica, porque se rebelara contra Deus e pretendera promover a salvação e antecipar o fim dos tempos.(18) O Neturei Karta não estava interessado nos esforços do Agudat para fazer o Knesset, o Parlamento israelense, aprovar leis de cunho religioso. Tentar limitar o transporte público no sábado ou garantir a isenção do serviço militar para os estudantes da yeshiva não era um ato piedoso. Era apenas uma transmutação de leis divinas em leis humanas; equivalia a anular a Torá e profanar a Halakhah. Referindo-se aos membros do Agudat que integravam o Knesset, o rabino Shimon Israel Posen, ilustre estudioso da comunidade hassídica de Satmar, em Nova York, declarou:

> Desgraçados, pela vergonha que causam, os que todos os dias portam filactérios e participam daquela assembléia dos maus chamada "Knesset" e, apondo seus nomes a falsidades, forjam a assinatura do Santo, louvado

> seja, o céu não permita. Pois eles pensam que podem decidir por maioria de votos se a Torá da verdade será vilipendia da ainda mais ou se a Torá de Deus se revestirá de autoridade.(19)

No entanto o Neturei Karta não era imune à atração do sionismo. Blau significativamente qualificou os sionistas de "sedutores". Um Estado judeu numa terra judeu é uma tentação que toca fundo a alma judaica. Isso faz parte do dilema dos fundamentalistas. Com freqüência eles se sentem atraídos pelas mesmas conquistas modernas das quais se afastam horrorizados.(20) O Anticristo retratado pelos fundamentalistas protestantes como o embusteiro fascinante e plausível revela o mesmo conflito. A visão fundamentalista da modernidade envolve uma tensão potencialmente explosiva. Como Blau assinalou, a devoção dos anti-sionistas é a de um "ódio" justo, e o ódio geralmente acompanha um amor não admitido. Os Haredim se enfurecem ao contemplar o Estado de Israel. Não matam, mas em Israel até hoje apedrejam os carros que transitam no sábado, desrespeitando a lei. Às vezes atacam a casa de um correligionário que infringiu as normas, comprando um televisor, por exemplo, ou permitindo que a esposa usasse um traje imodesto. Esses atos de violência constituem um kíddush hashem, uma "santificação do Nome de Deus", e um golpe contra as forças do mal que cercam os Haredim e ameaçam devorá-los.(21) Mas não é impossível que representem uma tentativa de eliminar um anseio e uma atração sepultados em seu próprio coração.

Esses Haredim anti-sionistas são uma pequena minoria - cerca de 1 o mil em Israel e algumas dezenas de milhares nos Estados Unidos -, mas possuem considerável influência.(22) Embora a maioria dos ultra-ortodoxos sejam mais a-sionistas que anti-sionistas, o Neturei Karta e outros radicais, como os hassídicos de Satmar, apontam-lhes os perigos de uma cooperação muito intensa com a nação politicamente organizada. Sua postura lembra aos Haredim menos zelosos, que muitas vezes sentem falta de integridade e autenticidade em sua cooperação com o Estado judeu, que, por mais poderoso e próspero que Israel tenha se tornado em termos materiais, os judeus ainda se encontram numa situação de exílio existencial e não podem legitimamente participar na vida política e cultural do mundo moderno.

Essa obstinação em ver Israel unicamente como obra do demônio equivale a uma rebelião incessante contra as condições em que vivem muitos Haredim. Quando apedrejam carros no sábado ou rasgam cartazes publicitários que apresentam mulheres em sumários trajes de banho, estão se rebelando contra o etos secularista do Estado judeu em que o único critério para determinada linha de ação é a utilidade racional e prática. Nas três religiões monoteístas os

fundamentalistas se insurgem contra o logos pragmático que domina a sociedade moderna a ponto de excluir a espiritualidade e recusar as restrições impostas pelo sagrado. Todavia, como o establishment secular é muito poderoso, sua rebelião geralmente se resume a pequenos gestos simbólicos. A consciência da própria fraqueza e o reconhecimento tácito de que dependem do Estado em tempo de guerra, por exemplo, só acirram a raiva dos fundamentalistas. A vasta maioria dos Haredim protesta simplesmente afastando-se do Estado secular e desenvolvendo uma contracultura que desafia seus valores.

O que motiva a sociedade alternativa dos Haredim é o desejo de preencher o vazio criado pelo etos moderno. Depois do Holocausto esse vazio se tornou terrivelmente nítido. Os sobreviventes sentem-se impelidos a reconstruir em Israel e nos Estados Unidos os círculos hassídicos e as yeshivot Misnagdim. Realizam, assim, um ato de piedade para com os milhões de Haredim que morreram nos campos de Hitler e um ato de rebelião contra as forças do mal. Ao revitalizar suas instituições e ao trazer de volta à vida aquele mundo morto, mais poderoso que nunca, acreditam que estão defendendo o sagrado.(23) Após a II Guerra Mundiais novas yeshivot surgiram em Israel e nos Estados Unidos. Em 1943 o rabino Aaron Kotler (1891-1962) fundou em Nova Jersey a primeira yeshiva lituana da América, a Bais Midrash Gedolah, adotando como modelo as yeshivot de Volozhin, Mir e Slobodka. Depois de 1948 Bnei Brak, nas proximidades de Tel Aviv, transformou-se numa "cidade da Torá"; suas yeshivot atraíam estudantes de todo Israel e da Diáspora. Aqui o mentor espiritual era o rabino Abraham Yeshayahu Karlitz (1 8 78-1943), conhecido como Hazon lsh (título de um de seus livros). Essas novas instituições conferiram a yeshiva um papel mais importante que nunca na vida dos Haredim. O estudo da Torá tornou-se uma atividade vitalícia, em tempo integral. Os homens continuavam estudando depois de casados, e cabia a suas esposas pro-ver-lhes o sustento. No perigoso mundo novo da modernidade, que quase eliminara os judeus da Europa, os estudiosos que viviam na yeshiva, imersos nos textos sagrados e tendo mínimo contato com o mundo exterior, assumiriam a função de guardiães do judaísmo.(24)

Kotler acreditava que o universo continuava existindo graças a seus alunos. Deus criara o céu e a terra só para os homens poderem estudar a Torá. Os judeus tinham de estudar a Santa Lei dia e noite, pois, se parassem, "o universo seria imediatamente destruído".(25) A ameaça de aniquilação total dera origem a essa devoção. O estudo secular era não só perda de tempo, como equivalia a assimilar a cultura homicida dos gentios. Qualquer tipo de judaísmo - sionista religioso, reformado, conservador ou neo-ortodoxo - que tentasse absorver aspectos da cultura moderna era ilegítimo.(26) Num mundo que acabava de

aplicar-se à destruição do judaísmo, não podia haver concessões. Os verdadeiros judeus tinham de isolar-se e dedicar-se inteiramente aos textos. As yeshivot do pós-guerra refletiam o desespero da espiritualidade fundamentalista. Os textos sagrados eram tudo que restara do devastador confronto dos judeus com a modernidade do século XX. Seis milhões de judeus foram mortos; as yeshivot e os círculos hassídicos foram destruídos, juntamente com incontáveis clássicos da sabedoria judaica; o estilo de vida do gueto desaparecera para sempre, levando consigo um conhecimento profundo de séculos de observância tradicional; os sionistas profanaram a Terra Santa. Tudo que um judeu zeloso podia fazer para preencher o vazio era agarrar-se aos textos que preservavam seu último elo com o divino.

O Holocausto modificara a natureza do estudo da Torá. No gueto aceitavam-se como "dados" muitos ritos e práticas tradicionais; não havia um modo alternativo de viver ou cumprir a Torá. A primeira geração de refugiados ainda sabia como esses ritos deviam realizar-se, mas seus filhos e netos, ansiosos para recriar o mundo perdido dos antepassados mortos, já não tinham um conhecimento tão instintivo da observância costumaria, que nunca precisou ser registrada formalmente. A única forma de recuperar o mundo evanescente da Torá consistia em vasculhar os textos à cata de informações. Na década de 1950 teve início a enxurrada de monografias eruditas que descreviam com minúcias procedimentos perfeitamente comuns e naturais na Europa anterior ao Holocausto. Cada geração dependia dessa erudição mais que suas predecessoras. (27) Em virtude da destruição a vida judaica passou a girar mais que nunca ao redor da palavra escrita.

O judaísmo fundamentalista adquiriu novo rigor. Na década de 1960 o rabino Simla Elberg visitou Bnei Brak e presenciou uma "grande revolução da vida religiosa". Na "cidade da Torá" obedecia-se aos mandamentos com maior zelo que nunca.(28) Esse esforço heróico para cumprir a lei com uma pontualidade impossível em épocas anteriores correspondia a uma forma de materializar o divino num mundo brutalmente esvaziado de Deus. Os Haredim de Bnei Brak estavam encontrando novas maneiras de ser exatos em questões como alimentação e purificação, ainda que essas maneiras tornassem sua vida mais difícil.

O Hazon lsh dera o exemplo na década de 1930, quando foi à Palestina. Um grupo de sionistas religiosos o procurou para expor-lhe uma dúvida. Eles queriam observar a lei judaica e cultivar a Terra Santa de acordo com a Torá. Isso significava que de sete em sete anos tinham de abandonar seus campos, como a lei prescrevia?(29) Guardar esse "ano sabático" evidentemente provocaria penúria e iria de encontro às técnicas da moderna agricultura,

concebidas para obter-se eficiência máxima. O rabino Kook encontrara uma solução legal para os colonos, mas o Hazon lsh condenou terminantemente sua transigência (kula). O desafio estava precisamente na dificuldade, explicou. A lei exigia que o agricultor sacrificasse sua prosperidade por um bem maior. O ano sabático existia para celebrar a santidade da Terra e para conscientizar os judeus de que ela era inviolável e, como todos os objetos sagrados, essencialmente distinta de necessidades e desejos individuais. Não podiam explorá-la em beneficio próprio, nem exauri-Ia para aumentar sua produtividade. O agricultor verdadeiramente religioso devia desafiar o materialismo racional dos pioneiros seculares, que podiam ser "sionistas", mas não eram "judeus".(30)

Em Bnei Brak o Hazon lsh presidia o que o rabino Elburg chamou de "o mundo dos hurmrot" ("rigores") e ensinava os discípulos a encontrar a maneira "mais restritiva e exata" de observar os mandamentos,(31) urna disciplina que os afastaria radicalmente do etos pragmático da modernidade. Nas comunidades judaicas tradicionais da Europa o establishment rabínico desaprovava tal postura. Os rabinos respeitavam os escrúpulos dos fiéis preocupados com os melhores aspectos da Lei, mas não os deixavam impor esse rigor (humra) à comunidade como um todo, pois havia o risco de dividi-Ia. Os judeus procedentes de comunidades mais severas em relação ao abate de animais não conseguiriam comer com um judeu mais transigente em relação às normas. O rigor exagerado também podia constituir uma afronta aos grandes sábios do passado, que não se mostraram tão meticulosos nessas questões. Os rabinos tendiam a ser indulgentes em sua interpretação da Torá: uma elite espiritual não podia inviabilizar a observância para a maioria dos judeus.(32)

O rigor revolucionário de Bnei Brak fazia parte de uma nova contracultura que os Haredim estavam tentando criar. Estabelecia um padrão religioso diametralmente oposto ao espírito racionalizado da modernidade, que tinha como principais critérios à eficiência e o pragmatismo. Numa época em que judeus reformados, conservadores e neo-ortodoxos descartavam partes da lei ou procuravam uma vida religiosa mais relaxada e racional, a observância mais estrita dos Haredim impossibilitava qualquer concessão às normas sociais vigentes. Em sua visita a Bnei Brak, o rabino Elburg constatou a existência de "um mundo em si mesmo"; (33) os Haredim afastaram-se não só da sociedade moderna, como de outros judeus, menos meticulosos. Precisavam de açougueiros diferentes, de lojas mais severas em relação a alimentos kosher, de banhos rituais próprios. Cultivavam uma identidade distinta em oposição ao espírito da época.

Da mesma forma nas yeshivot não se estudava, como nas faculdades seculares, para adquirir informações que mais tarde se poderia colocar em

prática. Muitas leis da Torá, como as que se referiam aos rituais do Templo e ao sacrifício de animais, tornaram-se inaplicáveis; outras, relativas a agravos e reparações, só poderiam ser restauradas pelo Messias, no advento do Reino. Entretanto, como essa legislação obsoleta era divina, os alunos passavam horas, dias e até anos discutindo-a com seus professores. A repetição das palavras hebraicas que Deus pronunciara ao entregar o decálogo a Moisés, no monte Sinai, constituía uma forma de comunhão com o divino. Analisando cada detalhe das leis, o estudante podia simbolicamente entrar na mente de Deus. Numa época que pusera de lado a lei divina os judeus a observariam mais rigorosamente que nunca. Familiarizando-se com as opiniões legais dos grandes rabinos do passado, o discípulo se imbuía profundamente da tradição e comungava com os sábios. Os métodos de estudo eram tão importantes quanto o material estudado, e a educação visava não a uma facilidade maior na vida terrena, e sim à busca do divino numa sociedade que tentara excluir Deus. O mundo da yeshiva diferia, em tudo e por tudo, do mundo secularista. Na sociedade secular os homens (ainda tidos como o sexo superior na década de 1950) saíam para trabalhar e as mulheres ficavam em casa. Entre os Haredim o sexo inferior é que saía para o que os goyim consideravam o mundo "real" dos negócios (implicitamente secundário), enquanto os homens ficavam fechados e protegidos na yeshiva, convivendo com a verdadeira Realidade. No Israel secular o Exército estava se tornando uma instituição quase sagrada; ambos os sexos tinham de prestar o serviço militar, e o homem permanecia ligado a sua unidade, como reservista, pelo resto de sua vida ativa. O aluno da yeshiva, porém, era isento do serviço militar, ignorava as Forças de Defesa de Israel (FDI), proclamava-se o autêntico "guardião" do povo judeu e estava na linha de frente de uma guerra santa contra as forças do mal que agressivamente pressionavam sua escola por todos os lados.(34)

Para os Haredim a modernidade - mesmo em Israel - era apenas a última manifestação do Galut, o estado de exílio, alienação e distanciamento de Deus. O Holocausto revelara sua essência maligna. Um judeu não podia sentir-se bem nesse mundo, embora paradoxalmente o estudo da Torá em Israel e nos Estados Unidos recebesse generosos subsídios e florescesse como nunca. Os estudantes, porém, aprendiam a manter-se longe da sociedade secular. Como explicou um educador Haredim, a yeshiva ensinava os jovens não só a “consagrar-se totalmente à Torá", mas também a "apartar-se das experiências deste mundo". (35) Os muros da yeshiva lembravam constantemente que a Torá nunca pode estar à vontade no Galut. A contracultura visava a aumentar a distância entre os estudantes e a ordem vigente. Como Avraham Woolf assinalou em Education in the Face of the Generation (1954), o judeu da yeshiva se dedicava à tarefa de

ressuscitar o mundo de seu pai e de seu avô, apesar do desinteresse dos secularistas. "Nisso estamos completamente sozinhos. Somos diferentes de todos que nos rodeiam. Historiadores [...] poetas reformados [são tidos pelos demais como grandes homens]".Os Haredim estavam isolados até mesmo no Estado judeu. "As ruas têm nomes de figuras históricas que vemos sob uma luz negativa. Estamos completamente sozinhos."(36)

A rebelião dos Haredim contra a modernidade racional consiste basicamente no afastamento. Contudo nessa época os hassídicos de Lubavitch, que desde muito promoviam a militância na yeshiva Habad, partiram para a ofensiva. Os bolcheviques tinham praticamente aniquilado o Habad na Rússia. Fecharam escolas judaicas e yeshivot, condenaram o estudo da Torá como contra-revolucionário e deixaram bem claro que desafiar as normas acarretava fome, prisão ou morte. O Sexto Rebbe (Joseph Isaac Schneerson, 1880-1950) interpretou tais medidas como as "dores do parto do Messias". Não bastava os religiosos afastarem-se do mundo; os hassídicos precisavam tentar conquistar o mundo moderno para Deus. Na Rússia o Rebbe organizou um movimento clandestino, com judeus formados na yeshiva Habad dando aulas de Torá e Talmude e ensinando os jovens a observarem os mandamentos. Exilado, Schneerson continuou seu trabalho na Polônia; reorganizou e centralizou seu círculo, conforme os padrões modernos, e recorreu à nova tecnologia das comunicações para manter-se em contato com os hassídicos de Lubavitch espalhados pelo planeta. Quando chegou aos Estados Unidos, fugindo de Hitler, lançou uma campanha de propaganda destinada a recuperar os judeus que se assimilaram ou que se sentiam sem raízes na América. No lugar de retração, expansão. Em 1949, numa iniciativa notável, o Rebbe fundou Kfar Habad, a primeira colônia hassídica de Israel. Não abrandara sua hostilidade em relação ao sionismo, porém acreditava que, nesse fim dos tempos, sua missão devia abranger também os judeus que moravam na terra profanada de Israel.(37)

Quando morreu, em 1950, sucedeu-o seu genro, o rabino Menachem Mendel Schneerson (1904-94). Foi um acontecimento extraordinário, que refletia a disposição do hassidismo Habad para abraçar o mundo secular na tentativa de convertê-lo. O Sétimo Rebbe não freqüentara nenhuma yeshiva e recebera uma educação moderna. Estudara filosofia judaica em Berlim e engenharia naval na Sorbonne. Quando chegou aos Estados Unidos, em 1941, havia trabalhado na Marinha, mas também ajudara o sogro em sua missão. Produto da modernidade, conseguiu mobilizar seus correligionários numa eficiente campanha para redimir os judeus do mundo inteiro. Agora os soldados de seu exército eram não só os alunos da yeshiva, mas todos os hassídicos Habad. Depois de preparar meticulosamente sua campanha, na década de 1970 o

Rebbe resolveu contra-atacar maciçamente a secularização e a assimilação. Confiou a milhares de jovens hassídicos de Lubavitch a missão de fundar casas Habad em cidades distantes, onde os judeus ou se secularizaram por completo ou constituíam minoria. A casa devia fornecer informações sobre o judaísmo, realizar cerimônias sabáticas e festivas e oferecer conferências e cursos. Outros jovens partiram para os Estados Unidos com o encargo de abordar judeus nos campi e nas ruas e convencê-los a cumprir um dos mandamentos em público, como colocar os tefillin e recitar uma oração. O rito tocaria a "centelha" divina alojada na alma de cada judeu e despertaria sua santidade essencial.(38)

Menachem Schneerson sentia-se à vontade no mundo. Conciliava muito bem seu conhecimento científico com o velho mythos do hassidismo Habad e não permitia que seus estudos de biologia marinha lhe tirassem a visão das centelhas divinas; desenvolveria um forte messianismo e elegeu-se líder dos hassídicos Habad declarando-se em comunhão mística com seu falecido antecessor. Em sua espiritualidade jogos e mythos se complementavam como fontes de percepção. Interpretando a Bíblia tão literalmente quanto qualquer protestante fundamentalista, o Rebbe acreditava que Deus criou o mundo em seis dias há pouco menos de 6 mil anos. Contudo também acreditava que as descobertas da ciência moderna sobre a relação entre corpo e alma, ou entre matéria e energia, estavam levando os seres humanos a uma nova compreensão da unidade orgânica da realidade, que, em troca, os predispunha ao monoteísmo.(39) Organizou sua imensa campanha de acordo com padrões modernos e sabia explorar seus próprios recursos e dirigir-se a indivíduos secularizados. Parece, porém, que foram a mitologia e o misticismo Habad que deram aos hassídicos de Lubavitch a segurança necessária para abandonar sua postura defensiva e sair para o mundo. No passado recente os rebbes se voltaram contra o espírito do Iluminismo, mas o rabino Schneur Zalman, o Primeiro Rebbe e fundador do hassidismo Habad, ajudaram seu rebanho a cultivar uma visão positiva do mundo contemporâneo. O Sétimo Rebbe retomou esse espírito original, utilizando seus poderes racionais num contexto místico, como o próprio Zalman. Os hassídicos Habad recusaram a separação moderna entre sagrado e profano. Tudo, por mais vil e profano que fosse, guardava em si uma centelha do divino. Não existia "judeu secular", e até os goyim tinham potencial para a santidade. No fim da vida, certo de que o mundo logo acabaria, Schneerson deu início a uma mis-são junto aos gentios americanos, que, reconhecia, eram bons com os judeus. Os hassídicos de Lubavitch sofreram muito no período moderno e até correram risco de extinção, mas o Rebbe os ensinou a não ver o Galut sob uma luz inteiramente demoníaca, a não acalentar fantasias de ódio e vingança, a ver o mundo como um lugar em que podia reintroduzir o divino.(40)

Nos Estados Unidos os fundamentalistas protestantes acabariam contra atacando a modernidade que os derrotara, mas no período em pauta se dedicavam, como os Haredim, à elaboração de uma contracultura defensiva. Depois do Caso Scopes retiraram-se da arena pública, refugiando-se em suas igrejas e faculdades. Os cristãos liberais concluíram que a crise fundamentalista chegara ao fim. Ao término da II Guerra Mundial os grupos fundamentalistas pareciam marginais e insignificantes, e as principais denominações atraíam a maioria dos fiéis. Na verdade, porém, os fundamentalistas não estavam desaparecendo, e sim deitando raízes firmes no nível local. As grandes denominações ainda abrigavam numerosos conservadores, que haviam perdido a esperança de expulsar os liberais, mas continuavam acreditando nos "fundamentos" e se mantinham afastados da maioria. Os mais radicais criaram igrejas próprias; os pré-milenaristas, em especial, consideravam um dever sagrado isolar-se dos liberais ateus, enquanto aguardavam o Arrebata mento. Começaram a surgir organizações e cadeias de emissoras, concebidas e administradas por uma nova geração de evangelistas. Em 1930 havia nos Estados Unidos pelo menos cinqüenta faculdades bíblicas fundamentalistas. Na época da Depressão outras 26 somaram-se a elas, e o fundamentalista Wheaton College, em Illinois, era a faculdade de artes liberais mais florescente do país. Os fundamentalistas também construírem seus impérios no setor de publicações e comunicações. Com o advento da televisão, na década de 1950, os jovens Billy Graham, Rex Humbard e Oral Roberts deram início a seu ministério como "televangelistas", substituindo os velhos pregadores itinerantes.(41) Uma vasta rede de rádio e televisão, aparentemente invisível, unia os fundamentalistas de todo o país. Eles se sentiam forasteiros, empurrados para a periferia da sociedade, mas agora suas faculdades e emissoras lhes proporcionavam um refúgio num mundo hostil.

Na contracultura que estavam criando, suas faculdades constituíam enclaves seguros e sagrados em meio à profanidade que os rodeava. Os fundamentalistas protestantes tentavam alcançar a santidade por meio da segregação. A Bob Jones University, fundada em 1927 na Flórida, transferida para o Tennessee e finalmente instalada em Greenville, Carolina do Sul, sintetizava o etos da nova instituição fundamentalista. Seu fundador, um evangelista do começo do século XX, não era um intelectual, mas queria uma escola "segura", que ajudasse os jovens a preservar a fé enquanto se preparavam para combater o ateísmo que, dizia, invadira as universidades seculares.(42)

Todos tinham de fazer no mínimo um curso bíblico por semestre, freqüentar a capela e adotar um estilo de vida "cristão", com normas rígidas controlando vestuário, interação social e namoro. Não se admitiam desobediência e deslealdade, que constituíam "pecados imperdoáveis".(43) Professores, funcionários e alunos tinham de seguir as regras. Um mundo em si mesma, a BJU tomou a difícil decisão de não buscar credenciamento acadêmico, considerando pecaminosa qualquer concessão ao establishment secular.(44) Esse sacrifício lhe permitiu exercer um controle mais estrito sobre admissões, currículo e biblioteca.

Tamanha disciplina era essencial, pois os alunos da BJU sabiam que estavam em guerra. Um catálogo recente explica aos estudantes que a escola condena “todos os ataques ateístas, agnósticos e humanísticos contra as Escrituras", todas as posições "chamadas modernistas", "liberais" e "neo-ortodoxas", a "transigência não bíblica dos 'Novos Evangélicos' e as práticas não bíblicas dos “carismáticos"'.(45) Alunos, professores e funcionários se afastam do mundo para proteger sua fé dos assaltos desses inimigos. De acordo com o filho de Bobjones (Bobjones II), essa "separação" constitui "a própria base de um testemunho fundamental".(46) Nesse baluarte da fé os estudantes lutam para defender "a autoridade e a infalibilidade da Bíblia", atacando "os inimigos da fé".(47) Pouco influente nos meios acadêmicos, a BJU teve grande ascendência sobre os cristãos. Tornou-se o maior celeiro de professores fundamentalistas nos Estados Unidos; se não primam pela amplidão dos conhecimentos, seus alunos se caracterizam pela autodisciplina e pela automotivação.

As faculdades bíblicas e as universidades fundamentalistas criadas nessa época eram, como às yeshivot Haredim, cidadelas separatistas. Os fundamentalistas achavam que sua fé corria perigo; desalojados do centro da vida americana, aprenderam a ver-se "do lado de fora da porta".(48) A militância traduzia uma raiva intensa, evidente nos pronunciamentos dos cristãos mais extremistas, que exprimiam muitos dos medos, ódios e preconceitos dos setores mais marginalizados da população. O batista Cerald Winrod, que organizou os Defensores da Fé Cristã para combater o ensino da teoria da evolução na década de 1920, viajou pela Alemanha nazista nos anos de 1930 e voltou decidido a alertar os americanos para a “ameaça judaica". Ao mesmo tempo qualificou de satânico o "New Deal judaico" de Roosevelt. Com Carl Mclntyre e Billy James Hargis, condenou toda tendência "liberal" nos Estados Unidos. Os fundamentalistas responsabilizavam os liberais de todos os matizes, secularistas ou cristãos, pela situação marginal dos "verdadeiros" cristãos. No plano político começavam a alinhar-se com a direita. No século XIX os evangélicos repudiavam o patriotismo como idolatria. Agora defender o estilo de vida

americano constituía um dever sagrado. Hargis, o fundador da anticomunista Cruzada Cristã, tachou a União Soviética de demoníaca e combatia incansavelmente o que julgava ser uma infiltração comunista: em sua opinião a imprensa liberal, os professores esquerdistas e a Suprema Corte conspiravam para tornar a América "vermelha". Mclntyre, que se afastou da Igreja Presbiteriana para criar a Igreja Presbiteriana Bíblica e o Seminário Teológico da Fé, via inimigos escondidos em todo canto. As grandes denominações protestantes faziam parte de um complô satânico para destruir o cristianismo nos Estados Unidos. Na década de 1950 Mclntyre aderiu à cruzada anticomunista de Joseph McCarthy. Conquanto não fossem típicos esses extremistas eram influentes. Em 1934 cerca de 600 mil pessoas assinavam o Defender Magazine, de Winrod, e 120 mil assinavam o Christian Beacon, de Mclntyre. Mclntyre alcançava um público maior com seu Twentieth Century Christian Hour, programa de rádio no qual condenava todos os cristãos contrários a sua teologia do ódio e todos os clérigos liberais, que aos olhos dos desinformados podiam parecer bondosos e cristãos, mas na verdade eram “ateus e comunistas, zombavam da Bíblia, desdenhavam a vida, xingavam, eram escravos do sexo e filhos dos monstros de olhos verdes".(49)

O fundamentalismo estava se convertendo numa religião da fúria, mas, como no judaísmo Haredim, essa fúria se devia a um medo profundo. Evidencia-o pré-milenarismo, que caracteriza o movimento nessa época. Durante a II Guerra Mundial só os pré-milenaristas se denominavam "fundamentalistas"; outros cristãos conservadores, como Billy Graham, preferiam o rótulo de "evangélicos": o dever de salvar almas na civilização podre requeria certo grau de cooperação com outros cristãos, independentemente de suas convicções teológicas. Já os fundamentalistas propriamente ditos insistiam no separatismo e na segregação.(50) Os anos da guerra pareciam provar que o otimismo pós-milenarista dos liberais se frustrara; os fundamentalistas viam as Nações Unidas sob uma luz negativa, da mesma forma como viram a antiga Liga das Nações. A nova organização prepararia o mundo para a ditadura do Anticristo e a decorrente Tribulação. Não podia haver paz mundial. “A Bíblia contradiz esse sonho utópico”, Herbert Lockyear escreveu em 1942. "Esta não será a última guerra. Os horrores do presente são apenas a origem de sofrimentos ainda mais terríveis."(51) Trata-se de uma perspectiva diametralmente oposta à do establishment liberal. Havia nos Estados Unidos duas nações, e uma não podia acatar a maneira como a outra via o mundo moderno. A perspectiva pré-milenarista endossava o sentimento de impotência dos fundamentalistas. São Pedro predissera a bomba atômica, sustentavam eles, pois profetizara a bomba atômica, sustentavam eles, pois profetizara que, no "dia do Senhor", “ com

grande estrondo passarão os céus, os elementos se no abrasarão e se dissolverão, a terra e tudo que ela contém serão queimados".(52) Em 1945 David Grey declarou na revista Eternity que não havia esperança de impedir o holocausto final: "O plano divino caminha para seu inevitável cumprimento". Segundo o best-seller The Atomic Age and the Word of God (1948), do fundamentalista Wilbur Smith, a bomba provou que os literalistas sempre estiveram certos.(53) A exatidão das predições das Escrituras sobre a explosão atômica demonstrava que a Bíblia era realmente infalível e que se devia lê-Ia em seu sentido literal.

Entretanto, esse quadro fatalista também incutiu confiança e um sentimento, de superioridade nos fundamentalistas, que se julgavam desprezados e excluídos pela cultura predominante. Eles detinham informações privilegiadas, negadas aos cristãos secularistas ou liberais, e sabiam o que estava efetivamente acontecendo. Os fatos catastróficos do século XX estavam realmente conduzindo à vitória final de Cristo. Ademais, o holocausto atômico não afetaria os verdadeiros crentes, pois eles tinham a certeza de que seriam arrebatados para o céu antes do fim. Só os apóstatas e os incrédulos sofreriam essas torturas finais. Portanto, o pré-milenarismo alimentava o ressentimento dos fundamentalistas, permitindo-lhes cultivar fantasias de vingança totalmente alheias ao espírito do Evangelho. A contradição estava presente também em sua visão aparentemente positiva do Estado de Israel.

Os judeus haviam sido cruciais para o pensamento de John Darby, o fundador do pré-milenarismo. Em 1917 os fundamentalistas se empolgaram com a Declaração Balfour; anos depois o pregador Jerry Falwell interpretou a criação do Estado de Israel como "o maior [...] sinal isolado do retorno iminente de Jesus Cristo" e saudou 14 de maio de 1948, data em que Ben-Gurion proclamou o nascimento do novo Estado, como o dia mais importante da história desde a Ascensão do Senhor.(54) Era obrigatório apoiar Israel, cuja história, determinada por Deus, extrapolava a influência e o controle humanos. Cristo só podia voltar, o juízo Final só podia começar quando os judeus estivessem vivendo na Terra Santa.(55)

Os fundamentalistas protestantes eram sionistas entusiásticos, porém seu sionismo tinha um lado sombrio. John Darby assegurara que no fim dos tempos o Anticristo exterminaria dois terços dos judeus residentes na Palestina, cumprindo-se, assim, a profecia de Zacarias, que, como todas as profecias desse tipo, devia ser interpretada ao pé da letra.(56) Para alguns fundamentalistas o Holocausto correspondera ao último esforço de Deus para converter os judeus e a uma amostra do desastre pior que estava por vir. Em Israel anã Prophecy o prolífico John Walvoord incluiu um minucioso cronograma desse desastre baseado numa mistura de profecias. O Anticristo colaboraria na reconstrução do

Templo e convenceria muitos judeus de que era o Messias; mas então colocaria sua própria imagem no Templo para que a adorassem. Depois dessa apostasia 144 mil judeus rejeitariam o Anticristo, se converteriam ao cristianismo e morreriam como mártires. Seguir-se-ia uma terrível perseguição, com um número assustador de mortes. Poucos escapariam à matança e presenciariam a Segunda Vinda de Jesus.(57) Ao mesmo tempo em que comemoravam o nascimento do novo Israel, os fundamentalistas protestantes cultivavam fantasias de um genocídio final. O Estado judeu surgira só para favorecer o cumprimento do cristianismo. O destino dos judeus no fim dos tempos é sinistro, pois estão condenados a sofrer, aceitando Cristo ou não. Os protestantes americanos não sofreram como os judeus, mas sua visão da modernidade também era sombria e fatalista. Sua leitura literal e "científica" das Escrituras constituía uma reação ao espírito racionalista do mundo moderno; todavia, se o verdadeiro teste de uma religiosidade consiste em ajudar os crentes a cultivarem a virtude cardeal da compaixão (um ensinamento que percorre os Evangelhos e as epístolas de são Paulo, se não o Livro do Apocalipse), os fundamentalistas protestantes pareciam estar falhando como movimento religioso, assim como no Caso Scopes sua ciência se revelara falha. Na verdade sua leitura literal de passagens selecionadas da Bíblia os incentivara a absorver as tendências genocidas e ímpias da modernidade.

Os muçulmanos ainda não haviam criado um movimento fundamentalista porque seu processo de modernização não estava suficientemente avançado. Ainda se achavam no estágio de reformular suas tradições religiosas para enfrentar o desafio da modernidade e de usar o islamismo para entender o espírito do mundo novo. No Egito um jovem professor difundia as idéias de Afghani, Abdu e Rida, até então restritas a um pequeno círculo de intelectuais. Tratava-se de uma postura modernizadora. Os reformadores mais antigos estavam imbuídos do etos conservador e, como a maioria dos filósofos pré-modernos, eram elitistas e consideravam o povo incapaz de pensamentos mais complexos. Hasan al-Banna (1906-49) encontrou um modo de converter suas idéias reformadoras em movimento de massa. Banna possuía educação moderna e formação religiosa tradicional. Estudara na Dar al-Ulum, do Cairo, a primeira escola para formação de professores com curso superior de ciências, mas também era sufista e durante toda a vida cultivou os exercícios e ritos espirituais do sufismo.(58) Concebia a fé não como um assentimento nocional a um credo, e sim como algo que só se podia compreender vivendo-a e cumprindo seus rituais. Sabia que os egípcios precisavam da ciência e da tecnologia ocidentais; sabia também que sua sociedade precisava modernizar-se no plano político, social e econômico. Mas

essas eram questões práticas e racionais que deviam acompanhar uma reforma espiritual e psicológica.(59)

Quando estudavam no Cairo, Banna e seus amigos se entristeciam com a confusão política e social da cidade.(60) Havia um impasse político: os partidos se dedicavam a um debate estéril e ruidoso e ainda eram manipulados pelos ingleses, que, apesar da "independência" egípcia, em grande parte continuavam comandando o país. Quando começou a lecionar, em Ismailiyyah, na zona do canal de Suez, repleta de súditos britânicos, Banna sentiu na alma a humilhação de seu povo. Os ingleses e outros expatriados não tinham o menor interesse pela população local, mas controlavam a economia e as ações das empresas de utilidade pública. O contraste entre as casas luxuosas dos ingleses e os casebres miseráveis dos trabalhadores egípcios era vergonhoso.(61) Para um muçulmano devoto, não se tratava apenas de política. A situação da ummah, a comunidade muçulmana, é um valor religioso tão crucial no islamismo quanto uma fórmula doutrinária no cristianismo. Banna se afligia espiritualmente com o sofrimento de seu povo como um fundamentalista protestante ao ver a infalibilidade da Bíblia questionada, ou um membro do Neturei Karta ao presenciar o que considerava a profanação da Terra Santa pelos sionistas. O que mais o preocupava era o esvaziamento das mesquitas. O processo de modernização não incluíra a vasta maioria dos egípcios, e eles estavam perplexos com as idéias ocidentais que encontravam nos numerosos jornais e revistas do Cairo e que pareciam alheias ou hostis ao islamismo. Os ulemás, obstinados em recusar a modernidade, não conseguiam orientar devidamente os fiéis; os políticos não se empenhavam em nenhuma tentativa, sistemática de resolver os problemas sociais, econômicos ou educacionais das massas.(62) Era preciso fazer alguma coisa. De nada adiantava discutir o nacionalismo e a futura relação do Egito com a Europa, quando a população em geral se sentia confusa e desmoralizada. 56 retomando os princípios originais do Alcorão e da Suna se poderia chegar à cura espiritual.

Banna reuniu alguns amigos e se pôs a improvisar "sermões" nas mesquitas e nos cafés.(63) Dizia que o impacto do Ocidente e as recentes mudanças políticas desnortearam os muçulmanos a tal ponto que eles já não compreendiam a própria religião. O islamismo não era uma ideologia nos moldes ocidentais, nem um conjunto de credos. Era um estilo de vida e, se fosse seguido com entusiasmo e sinceridade, traria de volta aquele dinamismo e aquela energia que os muçulmanos tiveram no passado, antes da colonização estrangeira. Para refortalecer a ummah, eles precisavam redescobrir sua alma islâmica.(64) Embora tivesse apenas vinte e poucos anos, Banna causava profunda impressão. Era decidido, carismático, convincente. Uma noite, em

março de 1928, seis trabalhadores de Ismailiyyah o procuraram para lhe falar:

> Não sabemos qual é a maneira prática de alcançar a glória do Islã e contribuir para o bem-estar dos muçulmanos. Estamos fartos desta vida de humilhação e limitações. Os árabes e os muçulmanos não têm status nem dignidade. São simples burros de carga dos estrangeiros. Não temos nada além deste sangue e destas almas e destas poucas moedas. Somos incapazes de perceber como você o caminho da ação ou a forma de servir a pátria, a religião e a ummah.(65)

Banna ficou comovido com essas palavras, e o pequeno grupo jurou dedicar-se, como "soldados [jund]", a propagar "a mensagem do Islã". Nessa noite surgiu a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, que logo se expandiu. Quando Banna faleceu, em 1949, a Sociedade tinha 2 mil estabelecimentos no Egito, cada qual representando entre 300 mil e 600 mil Irmãos e Irmãs. Era a única organização do país que representava todos os grupos sociais, inclusive funcionários públicos, estudantes e os potencialmente poderosos operários e camponeses.(66) Por ocasião da II Guerra Mundial já se consolidara como importante força política.

Apesar da militância que caracterizava a Irmandade desde sua criação, Banna garantia que não pretendia dar um golpe de Estado. Seu principal objetivo era a educação. Quando absorvesse a mensagem do Islã e se deixasse transformar por ela, a nação se tornaria muçulmana sem nenhuma conquista violenta. No começo Banna formulou um programa de seis pontos, que revelava sua dívida para com os movimentos reformadores salafiyyah de Afghani, Abdu e Rida: (1) interpretação do Alcorão no espírito da época; (2) unidade das nações islâmicas; (2) melhoria do padrão de vida e conquista de justiça e ordem social; (4) combate ao analfabetismo e à pobreza; (5) emancipação do domínio estrangeiro; (6) promoção da paz e da fraternidade islâmicas no mundo.(67) Avesso à violência e ao radicalismo, Banna visava basicamente à reforma fundamental da sociedade muçulmana, abalada pela experiência colonial e apartada de suas raízes.(68) Os egípcios se acostumaram a julgar-se inferiores aos europeus, mas estavam errados. Também possuíam boas tradições culturais, que lhes eram mais úteis que qualquer ideologia importada.(69) Não tinham de copiar a Revolução Francesa ou Russa, pois fazia já 1300 anos que o Profeta Maomé proclamara a necessidade de liberdade, igualdade, fraternidade e justiça social.(69) A Shariah convinha ao Oriente Médio como nenhum código estrangeiro. Enquanto imitassem outros povos, os muçulmanos continuariam sendo “vira-latas culturais".(70)

Mas primeiramente os Irmãos e Irmãs precisavam reaprender o islamismo. Não havia atalho para a liberdade e a dignidade; os muçulmanos teriam de reconstruir a si mesmos e a sua sociedade a partir do nada. Para isso Banna desenvolveu um sistema eficiente e moderno, constantemente sujeito a revisão e avaliação. Em 1938 os membros da Sociedade foram organizados em "batalhões" de três grupos cada um - para trabalhadores, para estudantes e para empresários e funcionários públicos. Os grupos se reuniam uma vez por semana para passar a noite rezando e instruindo-se espiritualmente. Como o sistema não produziu o número de adesões esperado, em 1943 substituíram-se os "batalhões" por "famílias", cada uma das quais se compunha de dez indivíduos e formava uma unidade, responsável pelos próprios atos. A família se reunia uma vez por semana, cada um de seus integrantes zelando pelo aprimoramento do outro, cuidando para que todos observassem os "pilares" e se abstivessem do jogo, da bebida, da usura e do adultério. Esse sistema enfatizava a união dos muçulmanos numa fase em que a sociedade egípcia estava se fragmentando sob as pressões da modernização. Cada família pertencia a um "batalhão" maior, que a mantinha em contato com o quartel-general.(71)

Um movimento reformador cristão dessa época tendia à minúcia doutrinária - o que se devia, em parte, ao racionalismo da cultura ocidental moderna, que acabara vendo a fé como fidelidade a um conjunto de crenças. A Irmandade, porém, era administrada de acordo com a piedade conservadora da Shariah, que ajudava os islamitas a incorporar o arquétipo maometano, vivendo de determinado modo. Mas essa piedade antiquada se revestia de uma aparência moderna. Os ritos, orações e disciplinas éticas visavam a orientar os fiéis para Deus, à maneira do Profeta. 56 nesse contexto espiritual as instituições modernas e as reformas teriam sentido para os muçulmanos. Em 1945, num concorrido encontro, Banna decidiu que chegara a hora de implementar um programa social extremamente necessário, que, entretanto não recebera a devida atenção de nenhum governo. Os Irmãos sempre construíam escolas para meninos e meninas ao lado da mesquita tão logo inauguravam um de seus estabelecimentos.(72) Também fundaram o Rovers [Peregrinos], movimento de escoteiros que por ocasião da II Guerra Mundial era o maior e mais poderosos grupo de jovens do país.(73) Agora precisavam ampliar esses serviços e torná-los mais eficientes. Assim, mantinham escolas noturnas para trabalhadores e cursos de treinamento para concurso público; (74) instalavam clínicas e hospitais na zona rural, onde os Rovers também estavam engajados na melhoria das condições sanitárias das áreas mais pobres. Ainda organizavam sindicatos modernos e instruíam os trabalhadores sobre seus direitos. Divulgavam alguns dos piores abusos contra os trabalhadores e geravam empregos abrindo suas próprias fábricas, gráficas,

tecelagens, firmas de construção e engenharia.(75)

Seus inimigos acusavam Banna de ter criado "um Estado dentro de um Estado". Ele de fato construíra uma contracultura muito bem-sucedida, que ressaltava as deficiências do governo de forma claramente ameaçadora –(76) por exemplo, chamando a atenção para a negligência das autoridades em relação ao ensino e às condições de trabalho. Também era incômodo o fato de que só a Sociedade contava com a aceitação dos felás. Mais importante ainda, todas as suas instituições possuíam uma identidade distintamente muçulmana. Todas as suas fábricas dispunham de mesquita e concediam aos empregados o tempo necessário para as preces; em conformidade com a mensagem social do Alcorão, proporcionavam boas condições de trabalho e pagamento; os funcionários tinham seguro de saúde e férias decentes; as disputas eram resolvidas com justiça. Seu extraordinário sucesso constituía uma sensacional demonstração de que, independentemente do que diziam os intelectuais e os sábios, os egípcios em geral queriam ser religiosos. Demonstrava também que o islamismo podia ser progressista. A Sociedade não retomou servilmente as práticas do século VII. Os Irmãos eram extremamente críticos em relação aos wahabis da Arábia Saudita e condenavam suas interpretações literalistas da lei islâmica, que incluíam cortar as mãos dos ladrões ou apedrejar as adúlteras.(77) Não tinham idéias definidas sobre o tipo de regime do futuro Estado islâmico, mas insistiam na fidelidade ao espírito do Alcorão e da Suna e numa distribuição de riqueza mais justa que a existente no reino saudita. De modo geral estavam em sintonia com sua época: achavam que os governantes deviam ser eleitos (como no início da história muçulmana) e, conforme recomendavam os califas rashidun ("corretos"), tinham de prestar contas à população e não tomar medidas ditatoriais. No entanto Banna sempre considerou prematura qualquer discussão sobre um possível Estado islâmico, pois ainda havia muito por fazer.(78) Só queria que o Egito tivesse liberdade para criar seu Estado islâmico; os soviéticos optaram pelo comunismo e o Ocidente escolhera a democracia; os países de maioria muçulmana deviam ter o direito de construir seu regime em conformidade com os princípios do Islã se e quando o desejassem.(79)

A Irmandade não era perfeita. Por causa de sua imensa popularidade junto às massas, tendia a ser antiintelectual. Comumente fazia pronunciamentos defensivos e hipócritas. Sua imagem do Ocidente, distorcida pela experiência colonial, enfatizava a cobiça, a tirania e a falência espiritual dos ocidentais. Ao contrário do que afirmou um de seus porta-vozes, o imperialismo ocidental não visara simplesmente a "humilhar-nos, ocupar nossas terras e empreender a destruição do Islã".(80) A liderança da Sociedade não tolerava dissidências em suas fileiras. Banna insistia na obediência absoluta e não gostava de delegar

responsabilidades. Assim, quando morreu, não havia ninguém preparado para substituí-lo, e infrutíferas lutas internas virtualmente destruíram a Irmandade. Todavia seu maior problema foi o surgimento, em 1943, de uma unidade terrorista denominada 'Aparelho Secreto" (al jihaz al-sirri).(81) Atuando à margem da organização criada por Banna, o Aparelho era tão clandestino que temos pouquíssima informação a seu respeito. Entretanto, num estudo definitivo sobre a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, Richard P. Mitchell calcula que em, 1948 o Aparelho Secreto tinha cerca de mil membros e que até essa data a maioria dos Irmãos nunca ouvira falar de sua existência.(82) Considerando a reforma social e espiritual como a razão de ser da Sociedade, o grosso de seus integrantes abominava o terrorismo do Aparelho. Mas todo movimento que começa matando em nome de Deus toma um rumo niilista que nega os valores religiosos mais fundamentais.

No Egito a década de 1940 foi muito turbulenta. O fracasso da democracia liberal se tornara evidente, e a maioria da população se mostrava pessimista em relação ao parlamentarismo. Nem os ingleses, nem os nacionalistas egípcios perceberam a impossibilidade de implantar um sistema moderno de governo num país que, em função de uma modernização superficial e demasiado rápida, ainda era basicamente feudal e agrário. O partido nacionalista Wafd venceu todas as dezessete eleições gerais realizadas entre 1923 e 1950, mas, forçado a renunciar pelos ingleses ou pelo rei, só em cinco ocasiões pôde assumir o mandato.(83) Perdeu o respeito do povo em 1942, quando os ingleses, optando pelo menor de dois males, obrigaram o primeiro-ministro germanófilo a apear-se do cargo e o substituíram por um membro do Wafd. Durante a II Guerra Mundial instalou-se no Cairo um clima de violência e desespero, agravado em 1948 pela vergonhosa derrota dos cinco exércitos árabes, inclusive o do Egito, que invadiram a Palestina logo após a criação do Estado de Israel. A perda da Palestina e a indiferença do planeta ao sofrimento dos 750 mil refugiados palestinos que tiveram de abandonar suas casas demonstraram a impotência dos árabes no mundo moderno. Até hoje os árabes definem os acontecimentos de 1948 como al-Nakhbah: um "desastre" de proporções cósmicas. Nesse clima sombrio alguns acreditavam que o terror era o "único caminho".(84) Assim pensava, certamente, Anuar Sadat, futuro presidente do Egito, que no final da década de 1940 fundou uma "sociedade assassina" para atacar os ingleses na zona do canal e os políticos egípcios tidos como "colaboradores" dos britânicos. Outros grupos paramilitares também viam a violência como a única saída: os Camisas Verdes, ligados ao palácio, e os Camisas Azuis, ligados ao Wafd.(85)

Talvez fosse inevitável que a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, agora

um elemento importante no cenário político, tivesse também sua ala terrorista. Não se sabe até que ponto Banna estava implicado nas atividades do Aparelho Secreto. Ele sempre as denunciou, mas nessa época era igualmente violento ao denunciar o governo.(86) Não poderia controlar a unidade terrorista, cuja atuação desencadeou uma série de fatos que levaram a sua morte, comprometeram a credibilidade moral da Irmandade e acabaram por destruí-Ia. Em março de 1948 o Aparelho Secreto eliminou o respeitado juiz Ahmed al-Khazinder, dando início a uma campanha de terror que prosseguiu durante todo o verão com ataques violentos ao bairro judeu do Cairo, onde propriedades foram danificadas e numerosas pessoas ficaram feridas ou perderam a vida, e culminou no assassinato do primeiro-ministro Muhammad al-Nuqrashi, em 28 de dezembro de 1948. A Sociedade repudiou tais ações, e Banna se declarou horrorizado com a morte de Nuqrashi.(87) Contudo o novo primeiro-ministro, Ibrahim al-Hadi, detestado por todos os setores expressivos da população, aproveitou a oportunidade para eliminar a Irmandade, que se tornara poderosa demais. Quando finalmente renunciou, no final de julho de 1949, mais de 4 mil Irmãos estavam no cárcere.(88) Antes, porém, em 12 de fevereiro de 1949 Banna foi fuzilado na rua, diante do quartel-general da Associação Muçulmana de jovens, provavelmente a pedido do primeiro-ministro.

Em 1950 a Sociedade começou a reagrupar-se secretamente e elegeu um novo líder, Hasan Ismail al-Hudaybi, juiz conhecido por sua moderação e sua aversão à violência. Esperava com isso recuperar a respeitabilidade, porém Hudaybi não estava à altura do cargo. Sem a forte liderança de Banna, a cúpula da organização se dividiu numa luta entre facções e Hudaybi se revelou incapaz de controlar o Aparelho Secreto, que em 1954 mais uma vez arruinou a Irmandade.

Nessa época governava o Egito o formidável e jovem oficial do Exército Carnal Abdel Nasser (1918-70), que no golpe militar de 22 de julho de 1952 derrubara, com seu grupo de Oficiais Livres, o velho e desacreditado regime. Seu nacionalismo militante era muito diferente do antigo ideal liberal. Ao contrário dos intelectuais egípcios dos anos de 1920 e 1930, os novos nacionalistas árabes não estavam encantados com o Ocidente, nem queriam saber do "liberalismo" parlamentarista que fracassara tão fragorosamente no Oriente Médio. Nasser optou por um regime socialista e cortejava os soviéticos. Pretendia expulsar os ingleses de uma vez por todas e em relação a Israel e ao Ocidente mantinha uma atitude ousada para seu povo. Desenvolveu uma política externa pan-arabista, enfatizando a solidariedade do Egito com outros países asiáticos e africanos que lutavam para libertar-se do jugo europeu. Também era decididamente secularista; nada, nem mesmo a religião podiam interferir no

interesse nacional; tudo, inclusive a religião, devia subordinar-se ao Estado. Acabaria se tornando o governante mais popular do Oriente Médio, e o "nasserismo" seria a ideologia dominante. Mas nesses primeiros anos Nasser não gozava de grande popularidade e não podia admitir a existência de nenhum rival de peso.

A princípio, porém, cortejou a irmandade. Precisava dela, e, como gostava de usar a retórica islâmica, conquistou seu apoio e conseguiu que os Rovers desempenhassem um papel considerável na restauração dá ordem após a Revolução de julho. Entretanto não pôde evitar certa tensão, sobretudo quando deixou claro que, apesar de sua populista retórica muçulmana, não tinha a menor intenção de criar um Estado islâmico. Quando as reivindicações de Hudaybi pela plena aplicação dos princípios islâmicos se tornaram inoportunas, o gabinete de Nasser dissolveu a Sociedade, em 15 de janeiro de 1954, alegando que ela planejava uma contra-revolução.(89) Alguns Irmãos passaram para a clandestinidade, e o governo deu início a uma campanha difamatória que os acusava de possuir armas ilegais e de tramar com os britânicos. O regime começou a ressaltar suas credenciais islâmicas, e Anuar Sadat, agora secretário-geral do Congresso Islâmico, fundado por Nasser, escreveu para o periódico semi-oficial al-Jamhatiyyah uma série de artigos sobre o "verdadeiro" islamismo "liberal" do governo. Mas a própria Irmandade acabou favorecendo Nasser, quando um de seus membros, Abd al-Latif, atentou contra a vida do líder, durante um comício realizado em 26 de outubro de 1954.

Nasser sobreviveu ao atentado, e a coragem e o sangue-frio que demonstrou na ocasião fizeram maravilhas por sua popularidade. Agora ele estava livre para acabar com a Sociedade. No final de novembro de 1954 mais de mil Irmãos haviam sido presos e julgados. Outros, porém, cujo crime se resumia, em muitos casos, à simples distribuição de panfletos, nunca pisaram no tribunal, sofreram tortura mental e física e nos quinze anos seguintes vegetaram no cárcere e nos campos de concentração. Hudaybi foi condenado à prisão perpétua; outros seis líderes foram executados.(90) Nasser aparentemente destruíra a Irmandade e sufocara o único movimento islâmico progressista do Egito. O secularismo parecia vitorioso, principalmente quando Nasser se converteu no herói do mundo árabe, dois anos após a crise de Suez, na qual não conseguira dobrar o Ocidente, porém humilhara os ingleses. Mas seu triunfo sobre a Sociedade acabou se revelando uma vitória de Pirro. Os Irmãos que passaram anos de sua vida confiados nos campos de concentração sentiram na pele os efeitos mais violentos do secularismo, e alguns, como veremos, abandonaram o reformismo de Banna e criaram um fundamentalismo sunita potencialmente violento.

Os iranianos também estavam sofrendo com o secularismo. O programa de modernização concebido por Reza Shah era ainda mais acelerado que o do Egito ou o da Turquia, pois o Irã mal começara a se modernizar quando ele assumiu o governo.(91) Implacável, Reza simplesmente eliminou seus opositores; um dos primeiros a desaparecer foi o aiatolá Mudarris, preso em 1927 e assassinado em 1937 porque se pronunciara contra o xá na Majlis.(92) Reza conseguiu centralizar o poder pela primeira vez, porém para isso utilizou os meios mais brutais, reprimiu rebeliões e empobreceu as tribos nômades, até então virtualmente autônomas.(93) Reformou o judiciário, substituindo a Shariah por três códigos legais seculares - civis, comercial e criminal.(94) Também tentou industrializar o Irã e introduzir comodidades modernas. No final da década de 1930, a maioria das cidades tinha eletricidade e usinas energéticas. Todavia os controles do governo sustaram o desenvolvimento de uma economia capitalista realmente forte, os salários eram baixos e a exploração era comum. Esses métodos draconianos se revelaram infrutíferos; o país não conseguiu conquistar a independência econômica. A Inglaterra ainda controlava a florescente indústria petrolífera, e o Irã ainda dependia de empréstimos e investimentos estrangeiros.

O programa do xá era inevitavelmente superficial. Simplesmente sobrepunha instituições modernas a velhas estruturas agrárias - uma estratégia que falhara no Egito e falharia aqui também. Os noventa por cento da população que vivia da agricultura foram ignorados e continuavam utilizando métodos tradicionais e improdutivos. A sociedade não passou por nenhuma reforma fundamental. Reza não tinha o menor interesse pelos sofrimentos dos pobres, e, enquanto o Exército abocanhava cinqüenta por cento do orçamento, a educação, que continuava sendo privilégio dos ricos, ficava corri apenas quatro por cento.(95) Como no Egito, duas nações estavam surgindo no Irã e entendendo-se cada vez menos. Uma "nação" compreendia a pequena elite ocidentalizada das classes alta e média, que se beneficiara com o programa de modernização; a outra consistia na vasta massa dos pobres, que, confusos com o novo nacionalismo secular do regime, dependiam como nunca da orientação dos ulemás.

Entretanto, os próprios ulemás estavam zonzos com o impacto da política de secularização. Reza detestava o clero e decidira cercear seu considerável poder. Professava um nacionalismo que visava a banir o islamismo e se baseava na antiga cultura persa. Tentou suprimir os rituais do Ashura em homenagem ao imame Husain (reconhecendo seu potencial revolucionário) e proibiu a peregrinação a Meca. Em 1941 a competência dos tribunais da Shariah reduziu-se drasticamente. O clero só podia resolver questões de caráter pessoal, os novos tribunais civis encarregando-se de todos os outros casos. Por mais de

um século os ulemás detiveram um poder praticamente insuperável. Agora o viam ser sistematicamente reduzido, porém, depois do assassinato de Mudarris, estavam a apavorados demais para protestar.(96)

As Leis sobre a Uniformidade da Vestimenta, promulgadas pelo xá em 1928, mostram a superficialidade e a violência desse processo de modernização. O traje ocidental tornou-se obrigatório para todos os homens (exceto para os ulemás, que podiam conservar seus mantos e turbantes, submetendo-se ao exame oficial que reconhecia seu status clerical), e mais tarde proibiu-se o uso do véu. Os soldados arrancavam o véu das mulheres com a baioneta e o rasgavam na rua.(97) Reza queria que o Irã parecesse moderno, apesar do conservadorismo subjacente, e não media esforços para alcançar seu objetivo. No Ashura de 1929 a polícia cercou a madrasah Fayziyah, em Qum, e, quando os estudantes saíram, tirou-lhes o traje tradicional e os fez vestir roupas ocidentais. Os homens detestavam particularmente o chapéu de aba larga que os impedia de prostrar-se no momento da prece. Em 1935 a polícia disparou sobre uma multidão que protestava contra as Leis da Vestimenta no santuário do Oitavo Imame, em Mashhad. Centenas de manifestantes desarmados foram mortos ou feridos. Não surpreende que muitos iranianos experimentassem a secularização como um processo letal, concebido não para libertar a religião do Estado coercivo (como no Ocidente), e sim para destruí-Ia.(98)

Apesar do clima propício, esse período não produziu nenhum movimento fundamentalista, mas testemunhou quatro fatos que indicaram o que estava por vir. O primeiro foi à criação de uma contracultura. Em 1920 Shaykh Abd al-Karim Hairi Yazdi (1860-1936) foi convidado pelos mulás de Qum a instalar-se entre eles; o eminente mujtahid estava disposto a recolocar a cidade no mapa xiita, pois temia pelo futuro de Kerbala e Najaf, no Iraque, que no século XVIII se convertera no centro intelectual do xiismo iraniano. Pouco depois de sua chegada os ingleses efetivamente exilaram alguns dos maiores ulemás do Iraque, e dois deles - um dos quais era o mujtahid constitucionalista Naini - estabeleceu-se em Qum. A cidade começou a reviver. Estudiosos ilustres passaram a lecionar nas madrasahs reformadas, atraindo melhores alunos. Entre esses eruditos encontrava-se o aiatolá Sayyid Aqa Husain Borujerdi (1875-1961), que se tornou o Marja-e Taqlid, o Modelo Supremo dos xiitas, e atraiu mais estudioso.(99) Qum ia pouco a pouco suplantando Najaf e nos anos de 1960 e 1970 se imporia como a "capital" religiosa do país e o centro da oposição a Teerã, a capital monárquica. Nessa época, porém, seus mulás seguiam a tradição xiita de manter distância da política: qualquer tipo de ativismo incorreria na ira do xá, inviabilizando a revivescência da cidade.

O segundo fato profético foi à chegada a Qum do homem que se

converteria no mulá mais famoso de seu país: o jovem Ruhollah Musavi Khomeini (1902-89), um dos discípulos que Shaykh Hairi Yazdi levou consigo em 1920. A princípio Khomeini era uma figura insignificante. Lecionava fiqh na madrasah Fayziyah, mas depois se especializaram em ética e misticismo (irfan), matérias "secundárias" em comparação com a jurisprudência islâmica. Ainda por cima, praticava o misticismo de Mulla Sadra, que o establishment tendia a ver com desconfiança. E demonstrava interesse por questões políticas, o que tampouco ajudava sua carreira clerical, sobretudo depois da ascensão do aiatolá Borujerdi, que era adepto fiei do velho quietismo xiita e proibiu os ulemás de participarem da política. O Irã passava por uma fase turbulenta, mas Khomeini não se tornou ativista, apesar de suas claras preocupações políticas. Em 1944, contudo, publicou Kashf al-Asrar ('A Revelação dos Segredos"), livro que despertou pouca atenção na época, embora constituísse a primeira tentativa séria de contestar o regime de Pahlevi a partir de uma perspectiva xiita. Nesse momento Khomeini ainda era um reformador e estava longe do fundamentalismo. Mantinha-se numa posição semelhante à da Primeira Majlis de 1906, que aceitara a idéia de um grupo de mujtahids capacitados a vetar toda legislação parlamentar contrária a Shariah. Ainda apoiava a velha Constituição e tentava situar essa instituição moderna no contexto islâmico. Achava que só Deus tinha o poder de legislar e que os xiitas não deviam obedecer a um governante como Atatürk ou Reza Shah, que fizeram de tudo para destruir o Islã. Entretanto ainda era tradicionalista demais para sugerir que um clérigo governasse o país diretamente: isso iria de encontro a séculos de prática xiita. A seu ver os mujtahids deviam simplesmente eleger um sultão laico que tivessem a certeza de que não infringiria a lei de Deus, na qual eram versados, nem oprimiria o povo.(100)

Quando o livro de Khomeini foi publicado, os ingleses já haviam obrigado Reza Shah a abdicar, por causa de suas simpatias pela Alemanha, mostrando que, apesar de todas as suas ruidosas declarações de independência, ele era tão escravo das potências européias quanto os Qajar. Em 1941 sucedeu-o seu filho, Muhammad Reza (1919-80), uma personalidade muito mais tranqüila e, por ora, mais fraca. A sucessão ocorreu num momento difícil. A II Guerra Mundial transtornara o Irã; a indústria estava parada, as máquinas se deterioraram e a fome se alastrava. A nova classe média começava a se agastar com a falta de oportunidades, os nacionalistas queriam sacudir o jugo estrangeiro e nessa fase de agrura econômica havia um crescente descontentamento com o controle dos ingleses sobre o petróleo iraniano. Os ulemás, porém, estavam mais animados. O novo xá ainda não era bastante forte para contrariá-los: retomaram-se os dramas da paixão e as recitações do Ashura, a peregrinação a Meca e o uso

do véu. Surgiram diversos partidos políticos: o Tudeh, pró-soviético; a Frente Nacional, liderada por Muhammad Mossadegh (1881-1967) e empenhada na nacionalização do petróleo; e o Fedayine Islam ("Guerreiros do Islã"), grupo paramilitar que aterrorizava os adeptos do secularismo.

Em 1945 o aiatolá Sayyid Mustafa Kashani (c.1882-1962), (101) que os ingleses aprisionaram durante a guerra, pôde retornar ao Irã. Multidões imensas o recepcionaram, estendendo tapetes para seu carro passar. Alguns dos ulemás mais brilhantes do país percorreram longas distâncias para dar-lhe as boas-vindas, e os alunos das madrasahs saíram às ruas, extasiados, para saudá-lo.(102) Foi o terceiro indicador de futuros acontecimentos. Um observador atento teria percebido pela extraordinária popularidade de Kashani que, no plano político, um clérigo podia despertar nos iranianos mais entusiasmo que um leigo. Kashani e Khomeini se conheciam, mas eram muito diferentes. Enquanto Khomeini perseguia um objetivo com disciplina e determinação, Kashani estava sempre pronto para abraçar a causa do momento e tinha alguns projetos moralmente indefensáveis. Em 1943 fora aprisionado pelos ingleses por causa de suas atividades pró-germânicas: achava as iniqüidades dos nazistas menos importantes que a possibilidade de eles ajudarem os iranianos a livrarem-se dos ingleses.(103) Também tinha ligação com os Fedayine Islam e foi exilado quando um deles atentou contra a vida do xá, em 1949. Em Beirute se associou à Frente Nacional e em julho de 1949 emitiu um fatwa favorável à nacionalização do petróleo. Em 1950 recebeu permissão para voltar ao Irã e mais uma vez foi acolhido como herói. As multidões começaram a lotar o aeroporto Mehrabad na noite anterior a sua chegada. Mossadegh, cuja Frente Nacional acabara de obter maciça vitória nas urnas, graças à questão do petróleo, uniu-se ao comitê de recepção formado por veteranos ulemás. Quando Kashani desembarcou, o barulho era tão grande que impediu o pronunciamento do discurso oficial em sua homenagem, e, quando ele iniciou sua viagem a Teerã, o povo delirou, chegando por vezes a carregar seu carro para fora da estrada.(104)

O quarto fato crucial desse período foi a crise do petróleo, (105) que eclodiu em 1951, quando os Fedayin assassinaram o primeiro-ministro Ali Razmara, favorável à Anglo-Persian Oil Company. Dois dias depois a Majlis recomendou a nacionalização da indústria petrolífera e Mossadegh se tornou primeiro-ministro, desbancando o candidato do xá. Efetuou-se a nacionalização, e, embora a Corte Internacional de Haia reconhecesse o direito do Irã de nacionalizar seus próprios recursos, as empresas petrolíferas inglesas e americanas se associaram num boicote não oficial ao petróleo iraniano. Na Inglaterra e nos Estados Unidos à mídia apresentou Mossadegh como um fanático perigoso, um ladrão (apesar de ele ter prometido indenização), um

comunista que entregaria o Irã à União Soviética (embora ele fosse um nacionalista empenhado em libertar seu país de toda dominação estrangeira). Para seus compatriotas, no entanto, Mossadegh era um herói, mais ou menos como Nasser depois de nacionalizar o canal de Suez. Começou então a arrogar-se mais poder, em detrimento do xá. Quando reivindicou o controle das Forças Armadas, em julho de 1952, o soberano o demitiu, porém as massas lhe demonstraram seu apoio com manifestações turbulentas que alarmaram os monarquistas, pois sugeriam que os iranianos estavam prestes a exigir o regime republicano. Os distúrbios também inquietaram Londres e Washington, que queriam a saída de Mossadegh. O aiatolá Kashani desempenhou um papel importante nessas manifestações, correndo pelas ruas envolto numa mortalha para expressar sua disposição de morrer na guerra santa contra a tirania. Dois dias depois o xá readmitiu Mossadegh.

Foi nesse momento que os Estados Unidos, até então vistos como uma potência benevolente, perderam sua inocência política no Irã. Em 1953 o prestígio de Mossadegh declinava. Ele nunca tivera a lealdade absoluta do Exército, mas agora o embargo do petróleo estava provocando uma grave crise econômica, e os bazaaris o abandonaram. Os ulemás, inclusive Kashani, também lhe viraram as costas: Mossadegh era um secularista confesso e pretendia relegar a religião ao âmbito privado. Ademais, sentira-se forte o bastante para dissolver a Majlis, incutindo no clero xiita o temor da tirania. Contudo, enquanto esses velhos aliados o desertavam, o Tudeh, o partido socialista, passou a apoiá-lo. Foi o suficiente para alarmar Dwight Eisenhower, presidente dos Estados Unidos, que, com medo de um golpe pró-comunista, aprovou a participação de seu país na Operação Ajax, concebida pela inteligência britânica e pela CIA para depor Mossadegh. Entretanto em agosto de 1953 o premiê tomou conhecimento do plano; conforme o que se combinara para o caso de a trama ser descoberta, o xá e a rainha deixaram o país para só voltar sob a égide da CIA, que, três dias depois, conduziu os descontentes e os homens-chave do Exército num levante que derrubou Mossadegh. Mais tarde ele foi julgado por um tribunal militar, defendeu-se brilhantemente e escapou da pena máxima, porém passou o resto da vida em prisão domiciliar. O golpe de 1953 teria falhado sem a insatisfação existente no país, mas tampouco teria ocorrido sem a intervenção estrangeira. Os iranianos sentiam-se traídos e humilhados pelos americanos, que até então consideravam seus amigos. Agora os Estados Unidos seguiam o exemplo da Rússia e da Inglaterra, que cinicamente manipularam os acontecimentos em proveito próprio. Isso ficou claro em 1954, quando se firmou um novo acordo do petróleo, restabelecendo o controle da produção e da comercialização e destinando cinqüenta por cento dos lucros ao cartel mundial.(106) Os iranianos

mais conscientes se revoltaram. Haviam tentado controlar sua própria riqueza, com o aval da corte internacional, porém esse aval não fora respeitado. O aiatolá Kashani observou, estarrecido, que a ajuda americana beneficiava apenas alguns de seus compatriotas e não chegava nem à centésima parte do que os Estados Unidos tiravam do Irã sob a forma de petrodólares. "Por causa das centenas de milhões de dólares que os imperialistas colonialistas americanos ganharão com o petróleo", profetizou, "a nação oprimida perderá toda a esperança de liberdade e terá uma opinião negativa sobre o mundo ocidental."(107)

Pelo menos nisso Kashani acertou. Ao lembrar-se da Operação Ajax, os iranianos esqueceriam que tinham abandonado Mossadegh e acreditariam, implicitamente, que os Estados Unidos lhes impingiram a ditadura do xá. A revolta se intensificou no início dos anos de 1960, quando o soberano se tornou mais autocrático e cruel. Parecia haver dois pesos e duas medidas. Ao mesmo tempo em que proclamavam orgulhosamente sua fé na liberdade e na democracia, os Estados Unidos apoiavam um xá que não admitia oposição ao governo e negava aos súditos direitos humanos fundamentais. Depois de 1953 o Irã se tornou um aliado americano privilegiado, Como importante produtor de petróleo, constituía um excelente mercado para serviços e tecnologia americana. Era uma mina de ouro para os Estados Unidos, que durante anos utilizaram a tática dos ingleses: uso da força no mercado do petróleo, influência indevida sobre o monarca, exigências de imunidade diplomática, concessões comerciais e uma atitude condescendente para com as populações locais, Empresários e consultores americanos instalaram-se no país e ganharam fortunas. Era gritante a discrepância entre seu estilo de vida e o da maioria dos iranianos; viviam isolados do povo e, corno em geral trabalhavam sob contratos associados com o trono, fatalmente se viram identificados com o regime. Essa política tacanha e interesseira acabaria por revestir os Estados Unidos de uma aparência diabólica.

O Irã estava se polarizando: alguns se beneficiavam com o boom americano, mas a vasta maioria continuava na miséria. E o Irã não era um caso único. Em meados do século XX as sociedades de todos os países que estamos focalizando dividiam-se em dois grupos: o dos que consideravam a modernidade libertadora e fortalecedora e o dos que a viam como um ataque maligno. Havia medo, ódio e uma raiva mal contida. Não demoraria muito para que os fundamentalistas, cuja raiva era mais intensa, concluíssem que já não bastava manter distância da sociedade e construir uma contracultura. Teriam de mobilizar-se e revidar ao ataque.

8. Mobilização

(1960-74)

Na década de 1960 a revolução estava no ar tanto no Ocidente quanto no Oriente Médio. Jovens europeus e americanos saíam às ruas e se rebelavam contra o etos moderno de seus pais. Reivindicavam um sistema mais justo e igualitário, protestavam contra o materialismo, o imperialismo e o chauvinismo de seus governos, recusavam-se a lutar nas guerras de seus países ou a estudar em suas universidades. A juventude dos anos de 1960 começava a fazer o que os fundamentalistas vinham fazendo havia décadas: criar uma "contracultura", uma "sociedade alternativa", em oposição aos valores vigentes. Sob muitos aspectos estava exigindo um estilo de vida mais religioso. A maioria não tinha o mínimo interesse pela religião institucional ou pela estrutura autoritária dos monoteísmos. Preferia ir para Katmandu ou buscava conforto nas técnicas meditativas ou místicas do Oriente. Alguns encontravam a transcendência nas viagens induzidas pelas drogas, na meditação ou na transformação pessoal por meio de técnicas como o Erhard Seminars Training (est).* Havia sede de mythos e rejeição do racionalismo científico que se convertera na nova ortodoxia ocidental. Rejeitava-se não a racionalidade per se, e sim suas formas mais extremas. A ciência do século XX era cautelosa, ponderada e consciente de suas limitações e de suas áreas de competência, porém a modernidade a tornara ideológica e recusara qualquer outro método para chegar à verdade. A revolução jovem da década de 1960 foi, em parte, um protesto contra a dominação ilegítima da linguagem racional e a substituição do mythos pelo logos.

* Organização que oferece seminários de auto-ajuda, criada na Califórnia, em 1971, por Werner Erhard; em 1991 seu novo presidente, Harry Rosenberg, mudou-lhe o nome para Landmark Education. (N.T.)

Entretanto, como desde o início da modernidade o Ocidente deixara de lado as maneiras disciplinadas de alcançar um conhecimento mais intuitivo, a busca da espiritualidade nos anos de 1960 muitas vezes foi turbulenta, comodista e irracional. Falhas havia também na visão e na estratégia dos religiosos radicais, que passaram a organizar sua ofensiva contra a secularização e o racionalismo da sociedade moderna. Os fundamentalistas começaram a mobilizar-se. Para eles a

modernidade freqüentemente representara um ataque agressivo. O espírito moderno demandava liberdade em relação a modos de pensar antiquados; o ideal moderno de progresso acarretara a eliminação de crenças, práticas e instituições consideradas irracionais e, portanto, retardadoras. O establishment religioso e suas doutrinas eram os alvos prediletos. Às vezes, como ocorreu com os liberais por ocasião do Caso Scopes, usava-se a ridicularização como arma. No Oriente Médio, onde a modernização era mais problemática, recorreu-se a métodos mais brutais, que envolviam massacre, espoliação e campos de concentração. Nas décadas de 1960 e 1970 muitos religiosos estavam indignados e decididos a combater os liberais e secularistas que a seu ver os oprimiram e os marginalizaram. No entanto esses religiosos radicais eram homens de sua época. Teriam de lutar com armas modernas e conceber uma ideologia moderna.

A política ocidental se tornara ideológica a partir das revoluções americana e francesa; os ideais iluministas da Era da Razão - liberdade, igualdade, fraternidade, felicidade e justiça social - inspiraram grandes batalhas. Os liberais ocidentais acreditavam que, com educação, a sociedade e a política seriam mais racionais e harmoniosas. A ideologia secular, uma forma de mobilização para o combate, consistia num moderno sistema de crenças que justificava a luta social e política e lhe dava um fundamento lógico.(1) Para atrair o máximo de adeptos uma ideologia se expressava por meio de imagens simples, que em geral podia reduzir-se a slogans como "Poder para o povo!" ou "Traidores na prisão!". Essas verdades extremamente simplificadas explicariam tudo. Os ideólogos acham que o mundo corre perigo, expõem os motivos da crise do momento e prometem encontrar uma solução. Dirigem a atenção do povo para um grupo que será responsabilizado pela ruína do mundo e para outro grupo que resolverá a situação. Como a política já não pode ser inteiramente elitista, a ideologia deve ser simples o bastante para que os mais tacanhos a compreendam e a população como um todo a apóie.

Crucial é a convicção de que alguns grupos jamais conseguirão entender a ideologia, porque sofrem de "falsa consciência". Comumente a ideologia consiste num sistema fechado que não admite posições alternativas. Os marxistas, que atribuem aos capitalistas todos os males do mundo, não compreendem os valores do capitalismo, e vice-versa. Os colonialistas são impermeáveis às verdades dos nacionalismos emergentes. Os sionistas e os árabes não se entendem. Todas as ideologias imaginam uma utopia irrealista e, diriam alguns, irrealizável. Por sua própria natureza são altamente seletivas, mas ideologias rivais podem apropriar-se de idéias, paixões e entusiasmos que estão no ar em determinado momento, como nacionalismo, autonomia pessoal ou igualdade, adotando, portanto, os mesmos ideais, pois se devem ao mesmo

espírito da época.

O historiador Edmund Burke (1729-97) foi um dos primeiros a perceber que, se um grupo se propõe contestar a ideologia do establishment (que pode ter sido revolucionária no passado), terá de criar sua própria ideologia contra-revolucionária. Foi essa a situação em que alguns dos judeus, cristãos e muçulmanos mais insatisfeitos se encontraram nas décadas de 1960 e 1970. Para combater o que viam como as fantasias racionais do establishment moderno, teriam de contestar idéias que no passado foram radicais e revolucionárias, mas se tornaram tão autoritárias e difusas que pareciam aromáticas. Todos eles estavam numa posição de fraqueza e acreditavam, às vezes com razão, que os secularistas e os liberais queriam aniquilá-los. Para elaborar uma ideologia religiosa teriam de reformular os mitos e símbolos de sua tradição de modo a transformá-los num plano de ação capaz de incitar os fiéis a levantar-se para salvar sua fé da extinção. Alguns desses ideólogos religiosos estavam profundamente imbuídos da espiritualidade do período conservador. Eram místicos e conheciam a fundo o mito e o ritual, o que lhes permitia perceber com clareza a realidade do invisível. Havia, porém, uma dificuldade. No mundo pré-moderno o mito não tinha aplicação prática. Não surgiu para fornecer um plano de ação concreto; sempre que serviu de trampolim para a atividade política, os resultados foram desastrosos. Agora, ao planejar seu contra-ataque ao mundo secular, esses religiosos radicais teriam de converter seus mitos em ideologia.

No Egito o islamismo sofreu ataque ideológico durante toda a década de 1960. Nasser estava no auge da popularidade e queria uma "revolução cultural" e a implantação do que denominou "socialismo científico". Na constituição de maio de 1962 reinterpretou a história a partir de uma perspectiva socialista, "provando" que o capitalismo e a monarquia haviam falhado e que só o socialismo conduziria ao “progresso", definido como independência, produtividade e industrialização. Para o regime a religião era irremediavelmente obsoleta. Depois que destruiu a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, Nasser abandonou a velha retórica islâmica. Em 1961 criticou os ulemás por seu covarde apego a estudos medievais e pela "atitude defensiva, reservada e rígida" da Azhar, que a impossibilitava de "adaptar-se à época contemporânea". Nasser tinha razão. Os ulemás egípcios realmente se uniram contra o mundo moderno e continuariam resistindo a reformas.' Estavam se transformando num anacronismo e perdendo toda a influência sobre os setores modernizadores da sociedade. Da mesma forma o terrorismo imoral e insensato de alguns Irmãos Muçulmanos fora em grande parte responsável pela destruição da Sociedade. O establishment islâmico estava aparentemente falindo e demonstrando sua incompatibilidade com o mundo moderno.

No Egito e na Síria historiadores "nasseristas" reforçavam a nova ideologia secularista. Culpavam o islamismo pelos males de suas nações e atribuíam-lhe o papel do "outro" que cumpria eliminar para que os países árabes progredissem. O estudioso sírio Zaki al-Arsuzi pensava que, em vez de ficar repetindo que os árabes deram o Islã ao mundo, os historiadores deviam enfatizar sua contribuição à cultura material (como, por exemplo, a substituição da escrita hieroglífica pela alfabética). Porque se concentraram na religião, os árabes se atrasaram em relação aos europeus, que se concentraram no mundo físico e criaram a ciência, a indústria e a tecnologia modernas. Shibli al-Aysami lamentava o desprezo dos historiadores muçulmanos pela civilização árabe pré-islâmica, que tachavam de jahiliyyah ("a Era da Ignorância") e que, todavia deixara notáveis realizações culturais no antigo lêmen. Yasin al-Hafiz questionava a contabilidade das fontes históricas islâmicas que meramente refletiam a posição das classes dominantes. Era inútil e impossível elaborar uma ideologia moderna a partir de lembranças imprecisas de um passado morto e distante. Cabia aos historiadores conceber uma historiografia mais científica e dialética, uma historiografia "das frentes de batalha em que se devia engajar-se para destruir todas as superestruturas da velha sociedade".(3) A religião era responsável pela "falsa consciência" que retardava os árabes. Portanto, tinha de ser eliminada, assim corno todos os outros empecilhos ao progresso racional e científico. Como acontece com qualquer ideologia, os argumentos eram seletivos e o retrato da religião simplista e inexato, além de irrealista. Qualquer que fosse o lugar da religião no mundo moderno (e isso ainda estava por decidir), é impossível obliterar o passado, que continua vivo na memória das pessoas que compõem uma nação, mesmo que velhas instituições e seus quadros tenham desaparecido.

Os novos ideólogos religiosos eram igualmente simplistas e agressivos. Viam-se lutando pela própria vida. Em 1951 a obra de Abul Ala Mawdudi (1903-79), jornalista e político paquistanês, começou a ser publicada no Egito. (4) Mawdudi temia a destruição iminente do Islã. Acreditava que o Ocidente estava se unindo para esmagar o Islã e relegá-lo ao esquecimento. Em tais circunstâncias os muçulmanos devotos não podiam afastar-se do mundo e abster-se da política. Tinham de formar um grupo coeso para combater esse secularismo invasivo e la dini ("irreligioso"). Para mobilizá-los Mawdudi procurava fazer uma apresentação racional e sistemática do islamismo, de modo que o levassem tão a sério quando outras ideologias importantes na época.(5) Tentava, pois, transformar seu complexo mythos e sua complexa espiritualidade em jogos, em um discurso racionalizado, convincente e capaz de inspirar um ativismo pragmático. O Velho Mundo conservador teria condenado qualquer

tentativa desse tipo, por considerá-la um disparate, mas os muçulmanos já não estavam no período pré-moderno. Será que para sobreviver no perigoso e violento século XX teriam de rever antigos conceitos e modernizar sua religião?

A ideologia de Mawdudi, como a dos outros pensadores muçulmanos modernos que examinaremos, baseava-se na doutrina da soberania de Deus. Assim, desafiava o mundo moderno, pois contradizia, uma a uma, suas verdades sagradas. Sendo comandada unicamente por Deus, o legislador supremo, a humanidade não tinha o direito de elaborar suas próprias leis ou controlar o próprio destino. Ao atacar toda a noção de liberdade e soberania humanas, Mawdudi contestava todo o etos secularista:

> Não nos compete decidir o propósito de nossa existência, nem determinar os limites de nossa autoridade terrena, e ninguém mais pode tornar tais decisões por nós. [...] Ninguém pode arrogar-se soberania, seja uma pessoa, uma família, uma classe, um grupo ou a raça humana do mundo como um todo. Deus é o único Soberano, e Seus mandamentos são a Lei do Islã.(6)

Locke, Kant e os Pais Fundadores dos Estados Unidos decerto se reviraram no túmulo. Entretanto, Mawdudi estava tão apaixonado pela liberdade quanto qualquer indivíduo moderno e propunha uma teologia da libertação islâmica. Sendo Deus o único soberano, ninguém tinha de receber ordens de ninguém. O governante que se recusava a exercer seu cargo em conformidade com a vontade divina (tal qual a revelam o Alcorão e a Suna) não podia exigir obediência de seus governados. Nesse caso a revolução era não só um direito, como um dever.

O sistema islâmico protegia o Estado dos caprichos e ambições do governante. Libertava os muçulmanos da inconstância e da possível maldade do controle humano. Pelo princípio da shurah ("consulta"), o califa era obrigado a deliberar com seus súditos, mas isso não significava que a legitimidade do governo derivava do povo, como no ideal democrático. Nem o califa nem o povo podiam legislar. Podiam apenas administrar a Shariah. Portanto os muçulmanos deviam resistir às formas ocidentalizadas de governo impostas pelas potências coloniais, pois elas constituíam uma rebelião contra Deus e usurpavam a autoridade divina.(7) Quando os homens arrogantemente assumiam o controle, havia o perigo do mal, da opressão e da tirania. Essa teologia da libertação é bizarra para um secularista inveterado, mas toda ideologia, por sua própria natureza, envolve concepções incompreensíveis para seus opositores. Mawdudi absorvera os valores do espírito da época; acreditava na liberdade e na lei, que via também como um recurso contra a corrupção e a ditadura. Apenas definiu

esses ideais de outra maneira e lhes imprimiu uma conotação islâmica, mas quem possuía a "falsa consciência" do secularismo não poderia entender.

Mawdudi acreditava ainda no valor de uma ideologia. Para ele o islamismo era uma ideologia revolucionária análoga ao fascismo e ao marxismo, porém com urna importante diferença.(8) Os nazistas e os marxistas escravizaram seus semelhantes, ao passo que o Islã procurava libertar o homem da sujeição a qualquer ser além de Deus. Ideólogo autêntico, Mawdudi considerava todos os outros sistemas irremediavelmente falhos.(9) A democracia levava ao caos, à cobiça e à oclocracia; o capitalismo atiçava a luta de classes e submetia o mundo inteiro a um corrilho de banqueiros; o comunismo sufocava a iniciativa e a individualidade. Essas eram as supersimplificações ideológicas habituais, descartados detalhes e dificuldades. Como a shurah diferiria, na prática, da democracia à ocidental? Como a Shariah, uma lei agrária, lidaria com as dificuldades políticas e econômicas do moderno mundo industrializado? O Estado islâmico, disse Mawdudi, seria totalitário, porque submeteria tudo à lei de Deus; mas como diferiria, na prática, da ditadura condenada pelo Alcorão?

Como todo ideólogo, Mawdudi não estava elaborando uma teoria erudita e confusa, e sim propondo a luta armada. Queria uma jihad universal - esse era o princípio fundamental do islamismo, declarou. Nunca um pensador muçulmano de peso fizera esse tipo de declaração. Tal inovação se devia à conjuntura do momento. A jihad ("luta") não era uma guerra santa para converter os infiéis, como pensavam os ocidentais, nem uma simples questão de autodefesa, como afirmara Abdu. Era uma luta revolucionária para assumir o poder pelo bem de toda a humanidade. -Ao desenvolver essa idéia, em 1939, Mawdudi mais uma vez partilhava a perspectiva de ideologias militantes como o marxismo. Da mesma maneira que o Profeta combatera a jahiliyyah, a ignorância e a barbárie do período pré-islâmico, todos os muçulmanos deviam empregar todos os meios disponíveis para resistir à moderna jahiliyyah do Ocidente. A jihad podia assumir muitas formas. Alguns escreveriam artigos, outros pronunciariam discursos, mas em último caso todos deviam estar prontos para a luta armada. (10)

Nunca a jihad ocupara posição tão central no discurso islâmico oficial. A militância de Mawdudi era praticamente inédita, porém a situação se tornara mais desesperadora desde a época em que Abdu e Banna tentaram reformar o Islã e ajudá-lo a absorver pacificamente o etos ocidental. Agora alguns muçulmanos estavam preparados para a guerra. Um deles, profundamente influenciado pela obra de Mawdudi, era Sayyid Qutb (1906-66), que ingressara na Sociedade dos Irmãos Muçulmanos em 1953, fora preso por Nasser em 1954 e condenado a quinze anos de trabalhos forçados e testemunhara a brutalidade do

regime para com os islamistas.(11) Marcado pela experiência do cárcere, desenvolveu idéias muito mais radicais que as de Mawdudi. Pode considerar-se o criador do fundamentalismo sunita. Quase todos os muçulmanos radicais seguem sua ideologia, (12) mas nem sempre Qutb foi um extremista hostil à cultura ocidental. Quando estudava na Dar al-Ulum, no Cairo, apaixonou-se por literatura inglesa e se tornou um homem de letras. Também era nacionalista e membro do Wafd. De estatura baixa, voz suave e aparência frágil, não parecia um agitador. No entanto era fervorosamente religioso. Aos dez anos memorizou todo o Alcorão, que passou a ser seu guia, mas na juventude conciliou facilmente a fé com o entusiasmo pela cultura ocidental e pela política secular. Na década de 1940, porém, já não tinha tanta admiração pelo Ocidente. Indignava-se com as atividades coloniais da Inglaterra e da França no norte da África e no Oriente Médio e com o apoio dos ocidentais ao sionismo.(13) Decepcionou-se também ao estudar nos Estados Unidos.(14) Impressionado com o pragmatismo racional da cultura americana, escreveu posteriormente: "Ignoram-se quaisquer objetivos que não sejam imediatos e utilitários e não se reconhece nenhum elemento humano além do ego. Com tal materialismo dominando a totalidade da vida, as leis servem apenas para regulamentar o trabalho e a produção".(15) Todavia Qutb ainda era um reformador moderado, que, na esperança de evitar os excessos de uma ideologia inteiramente secularista, tentava conferir uma dimensão islâmica a instituições ocidentais modernas, como a democracia e o parlamentarismo.

Com a experiência do cárcere, porém, convenceu-se de que religiosos e secularistas não podiam conviver pacificamente na mesma sociedade. Na prisão, na tortura e execução dos Irmãos e na declarada determinação de Nasser de abolir a religião, detectou todas as características da jahiliyyah, que, tal qual Mawdudi, definiu como a barbárie ignorante, eterna inimiga da fé, a qual, seguindo o exemplo do Profeta Maomé, que combatera a sociedade jahili (ignorante) de Meca, os muçulmanos tinham o dever de combater até a morte. Contudo foi muito mais longe que Mawdudi, que qualificava de jahili só o mundo não muçulmano. Na década de 196o Qutb estava convencido de que os valores negativos e a crueldade da jahiliyyah haviam contaminado também o mundo muçulmano. Apesar de publicamente professar o islamismo, um governante como Nasser demonstrava, com palavras e atos, que na verdade era apóstata. Os fiéis tinham a obrigação de derrubá-lo. Agora Qutb estudava a vida e a trajetória do Profeta para criar uma ideologia capaz de mobilizar uma vanguarda devota numa jihad que rechaçaria o secularismo e forçaria a sociedade a retomar os valores do Islã.

Qutb pertencia à modernidade e elaboraria um logos instigante, mas

também conhecia profundamente o mundo do mito. Respeitava a razão e a ciência, porem não as considerava os únicos meios de se chegar à verdade. Durante seu longo período na prisão, ao mesmo tempo em que desenvolvia sua ideologia fundamentalista, trabalhava num monumental comentário do Alcorão, revelando sua consciência espiritual do inefável e do invisível. Por mais racional que se tornasse, o intelecto humano estaria constantemente nadando "no mar do desconhecido", escreveu. Todas as conquistas da filosofia e da ciência constituíam um progresso, mas eram apenas vislumbres de leis cósmicas permanentes; superficiais como as ondas "de um vasto oceano, não alteram as correntes, reguladas por fatores naturais constantes".(16) Enquanto o racionalismo moderno se concentrava nas coisas deste mundo, Qutb ainda cultivava a disciplina tradicional de enxergar através da realidade terrena o que estava além do tempo e das mudanças. Essa mentalidade mítica e essencialista, segundo a qual as coisas do mundo refletem, com maior ou menor grau de perfeição, realidades arquetípicas eternas, era crucial para o pensamento de Qutb, e sua aparente ausência nos Estados Unidos o perturbara. Para ele, como para outros fundamentalistas, a cultura secular moderna era um inferno, um vazio sem significado sagrado e moral, algo que o enchia de horror.

> A humanidade de hoje vive num enorme bordel! Haja vista a imprensa, os filmes, os desfies de moda, os concursos de beleza, os salões de baile, os bares, as emissoras de rádio e televisão! Ou a fome de carne nua, as poses provocantes, os enunciados doentios e insinuantes da literatura, das artes e da mídia! E a tudo isso se acrescentam o sistema de usura, que alimenta a voracidade por dinheiro e engendra métodos torpes para acumulá-lo e investi-lo, a fraude, a trapaça e a chantagem revestidas da aparência da lei.(17)

Os muçulmanos tinham de revoltar-se contra essa cidade secular e devolver à sociedade moderna uma noção do espiritual.

Qutb enfocava a história de uma perspectiva mítica. Não estudou a biografia do Profeta como um historiador científico moderno, que vê esses acontecimentos como únicos e situados numa época distante. Romancista e crítico literário sabia que havia outras maneiras de chegar à verdade, dos fatos. Para ele a carreira de Maomé ainda era um arquétipo, um momento em que o sagrado e o humano se uniram e atuaram em conjunto. Era, no sentido mais profundo, um “símbolo", que ligava o terreno ao divino. A vida de Maomé representava, pois, um ideal além da história, do tempo e do espaço e, como um sacramento cristão, proporcionava à humanidade um "constante encontro" com a

Realidade suprema.(18) Era, portanto, uma epifania, e os diferentes estágios da trajetória do Profeta funcionavam como "marcos" que orientavam homens e mulheres em sua caminhada para Deus. Da mesma forma o termo jahiliyyah não podia restringir-se ao período pré-islâmico da Arábia, como na historiografia muçulmana convencional. “Jahiliyyah não é uma época", explicou em Marcos, seu livro mais controverso. "É uma condição que se repete toda vez que a sociedade se afasta do islamismo, no passado, no presente ou no futuro."(19) Qualquer tentativa de negar a realidade e a soberania de Deus é jahili. O nacionalismo (que erige o Estado em valor supremo), o comunismo (que é ateu) e a democracia (na qual o povo usurpa o poder de Deus) constituem manifestações de jahiliyyah, que adora a humanidade em vez da divindade. Trata-se de um estado de impiedade e apostasia. Qutb considerava a moderna jahiliyyah, no Egito e no Ocidente, ainda pior que a da época do Profeta, porque não se devia à "ignorância", mas era uma rebelião consciente contra Deus.

Na espiritualidade pré-moderna, porém, o arquétipo maometano se incorporara em cada muçulmano por meio dos rituais e das práticas éticas do islamismo. Qutb ainda o via como mythos, mas agora o remanejava para transformá-lo em ideologia, em plano de ação. A primeira ummah criada pelo Profeta em Mediria era um "farol resplandecente", concebido por Deus, "de modo que essa imagem única pudesse materializar-se nas situações da vida real e atuar como refúgio, a fim de repetir-se dentro das limitações da capacidade humana".(20) A sociedade arquetípica de Mediria se devera a "uma excepcional geração de homens", mas não constituía um "milagre irrepetível"; "fruto do esforço humano", podia surgir onde quer que houvesse esforço.(21) Na época de Maomé Deus revelara um programa divino (manhaj) e, portanto, superior a toda ideologia humana. Com os "marcos" da vida do Profeta, mostrara à humanidade a única maneira de construir uma sociedade corretamente orientada.(22)

Ao contrário dos cristãos, os muçulmanos sempre experimentaram o divino mais num imperativo que numa doutrina; seu fundamentalismo sempre seria ativista e centrado na ummah. Todavia, ao converter o mythos da vida do Profeta em ideologia, Qutb inevitavelmente o simplificou, limitou seu potencial espiritual e o reduziu. Para elaborar o programa enxuto que uma ideologia moderna demanda, eliminou as complexidades, ambigüidades e contradições da luta pessoal e multifacetada de Maomé, e a implacável seleção implícita nesse processo fatalmente distorceu a visão islâmica.

Segundo Qutb, a trajetória do Profeta compreende quatro estágios, e os muçulmanos devem passar por eles a fim de recriar no século XX uma comunidade corretamente orientada.(23) Primeiro, Deus revelou seu plano a um homem, Maomé, que reuniu um jamaah, um grupo de indivíduos dispostos a

executar a ordem divina e substituir a jahiliyyah de Meca por uma sociedade justa e igualitária, que reconhecesse a soberania de Deus como única. Nessa primeira fase Maomé fez seu grupo afastar-se do establishment pagão e jahili, pautado por valores distintos. Como outros fundamentalistas, Qutb considerava crucial a estratégia da dissociação (mafasalah). O programa do Profeta mostrou que a sociedade estava dividida em dois campos opostos. Os muçulmanos do presente, dizia Qutb, precisavam igualmente rejeitar a jahiliyyah contemporânea e construir um enclave islâmico puro. Podiam, e de fato deviam, ser gentil com os descrentes e os apóstatas de sua sociedade, mas tinham de restringir os contatos a um mínimo e adotar uma política de não-cooperação em assuntos vitais como a educação.(24)

Na época de Maomé a segregação dos fiéis intensificou-se quando o establishment pagão de Meca passou a perseguir a pequena comunidade muçulmana e acabou por obrigá-la, em 622, a empreender a migração (hijrah) para Medina, uns quatrocentos quilômetros ao norte. Por fim os verdadeiros crentes tiveram de romper por completo com o restante de sua sociedade ímpia. Em Medina, durante a terceira fase de seu programa, o Profeta instituiu um Estado islâmico. Esse foi um período de consolidação, fraternidade, integração e preparação para a batalha que estava por vir. No quarto e último estágio ocorreu a luta armada contra Meca, começando com pequenos ataques às caravanas de mercadores e evoluindo para o confronto com o exército de Meca. Dada a polarização dessa sociedade, a violência era inevitável, como para os muçulmanos atuais. Contudo, em 630, Meca voluntariamente abriu as portas a Maomé e aceitou o domínio do Islã e a soberania de Deus.

Qutb sempre dizia que a luta armada em nome de Deus não seria uma campanha opressiva e coerciva para impingir o islamismo. Como Mawdudi, equiparava sua proclamação da soberania divina a uma declaração de independência, a

> uma declaração universal da libertação [...] da servidão a outros homens ou a desejos humanos. [...] Declarar a soberania de Deus significa: a revolução total contra o governo humano em todas as suas percepções, formas, sistemas e condições, e a oposição total a qualquer situação em que homens são soberanos.(25)

Qutb concebeu uma ideologia essencialmente moderna; em que pese à centralidade de Deus em seu pensamento, ele era, sob muitos aspectos, um homem da década de 1960 que rejeitava o sistema moderno. Sua exposição do programa do Profeta tinha tudo que uma ideologia exigia. Era simples,

identificava o inimigo e indicava o jamaah que regeneraria a sociedade. Para muitos muçulmanos, transtornados com a fragmentação e a reorientação de sua sociedade, a ideologia de Qutb traduzia os aspectos cruciais do etos moderno para um idioma islâmico que eles conseguiam compreender. Certamente esses muçulmanos não achavam libertadora nem fortalecedora a "independência" concedida pelos ingleses. A catastrófica derrota do Egito na Guerra dos Seis Dias, em junho de 1967, desacreditara para muita gente as ideologias seculares do nasserismo, do socialismo e do nacionalismo. Em todo o Oriente Médio ocorreu uma revivescência religiosa e um número significativo de muçulmanos encontraria inspiração na ideologia de Qutb.

Entretanto, ao colocar a jihad no centro da visão islâmica, Qutb distorcera a biografia do Profeta. As biografias tradicionais deixam claro que, embora a primeira ummah tivesse de lutar para sobreviver, Maomé conquistou a vitória não com a espada, e sim com a engenhosa tática da não-violência. O Alcorão condena a guerra em geral e permite apenas a de autodefesa. Opõe-se firmemente ao uso da força em questões religiosas. Tem uma visão inclusiva; reconhece a validade de toda religião corretamente orientada e enaltece todos os grandes profetas do passado.(26) Ao pregar à comunidade pela última vez, Maomé recomendou aos fiéis que utilizassem a religião para compreender os outros, pois somos todos irmãos: "Nós vos criamos a partir de um homem e uma mulher e vos organizamos em nações e tribos para que possais conhecer-vos mutuamente".(27) A ideologia de exclusão e separação contraria essa tolerância. O Alcorão declara categórica e enfaticamente: "Não haverá coerção em matéria de fé".(28) Qutb modificou essa declaração: só poderá haver tolerância depois da vitória política do Islã e da implantação de um verdadeiro Estado muçulmano. (29)

A nova intransigência se deve ao medo profundo que está na própria base da religião fundamentalista. Qutb experimentara pessoalmente o poder homicida e destrutivo da moderna jahiliyyah. Nasser se mostrou disposto a abolir o islamismo, e não foi o único. Ao examinar a história Qutb identificou diversos inimigos jahili que apresentavam a mesma disposição: pagãos, judeus, cristãos, cruzados, mongóis, comunistas, capitalistas, sionistas.(30) Agora detectava uma vasta conspiração. Com a paranóia do verdadeiro fundamentalista, via conexões por toda parte. Imperialistas judeus e cristãos conspiraram para tirar a Palestina dos árabes;judeus inventaram o capitalismo e o comunismo; imperialistas judeus e ocidentais conduziram Atatürk ao poder a fim de aniquilar o Islã e, como outros Estados muçulmanos não seguiram o exemplo da Turquia, apoiaram Nasser.(31) Assim como a maioria das neuroses, esse medo de conspiração era infundado, mas o ser humano dificilmente sustenta

opiniões racionais, quando se sente enfrentando grandes obstáculos apenas para sobreviver.

Qutb não sobreviveu. Em 1964, possivelmente a pedido do primeiro-ministro iraquiano, foi libertado. Enquanto estava na prisão, suas irmãs haviam conseguido distribuir sua obra clandestinamente, mas, depois de recuperar a liberdade, ele publicou Marcos. No ano seguinte o governo denunciou a existência de uma organização terrorista que estaria tramando o assassinato de Nasser. Qutb se encontrava entre as centenas de Irmãos que foram presos e, por insistência de Nasser, acabou sendo executado em 1966. Até o fim, porém, foi mais um ideólogo que um agitador. Sempre dizia que os Irmãos estavam se armando para defender-se e evitar que os acontecimentos de 1954 se repetissem. Provavelmente achava que ainda não chegara a hora de deflagrar uma jihad. Só depois de passar pelos três primeiros estágios do programa de Maomé a vanguarda estaria espiritual e estrategicamente pronta para desfechar o ataque à jahiliyyah. Nem todos os Irmãos concordavam com ele. A maioria se atinha à visão mais moderada e reformista de Hudaybi, porém numerosos muçulmanos confinados no cárcere e nos campos de prisioneiros estudavam e discutiam a obra de Qutb e, no clima mais religioso que se instalou após a Guerra dos Seis Dias, começaram a articular-se.

Os xiitas iranianos também sofreram mais uma agressão secularista quando o xá Muhammad Reza Pahlevi anunciou sua Revolução Branca, em 1962. Tratava-se de implantar o capitalismo de Estado, conceder aos trabalhadores maior participação nos lucros, abolir formas semifeudais de distribuição de terras e promover a instrução.(32) Em alguns pontos o programa teve sucesso. Os projetos industriais, agrícolas e sociais eram grandiosos, e a década de 1960 assistiu a um considerável aumento do Produto Nacional Bruto. Embora visse as mulheres como seres inferiores, o xá introduziu reformas que, ao menos nas classes mais altas, lhes proporcionaram melhoria de status e instrução. O Ocidente aplaudiu com entusiasmo suas medidas: o Irã parecia um oásis de progresso e sanidade no Oriente Médio. Depois da crise Mossadegh, o xá cortejava os Estados Unidos, apoiava o Estado de Israel e era recompensado com investimentos estrangeiros que mantinham a economia funcionando. Mas já nessa época observadores atentos percebiam a insuficiência das reformas, que beneficiavam os ricos, concentravam-se nas cidades e ignoravam a população rural. Ao invés de aplicar com eficiência os lucros do petróleo e do gás natural, o governo os esbanjava em projetos ostentosos e em tecnologia militar de ponta.(33) Assim, as estruturas básicas da sociedade permaneciam intactas e um abismo ainda maior separava os ricos ocidentalizados e os pobres tradicionais, abandonados ao etos agrário.

O declínio da agricultura ocasionou um êxodo maciço dos campos para as cidades: entre 1968 e 1978 a população urbana pulou de 38 por cento para 47 por cento. Em Teerã ela quase dobrou, passando de 2719 milhões para 4496 milhões.(34) Não conseguindo integrar-se satisfatoriamente, os migrantes rurais fixaram-se na periferia das cidades, onde ganhavam a vida como carregadores, taxistas e camelôs. Teerã se dividiu em dois setores: modernizado e tradicional. As classes alta e média, ocidentalizadas, deixaram a parte velha para instalar-se nos novos bairros residenciais e empresariais do norte, onde havia bares e cassinos, onde as mulheres se vestiam à moda européia e se misturavam livremente com os homens em público. Parecia um país estrangeiro para os bazaaris e os pobres, que permaneceram na parte velha e nas áreas adjacentes ao sul.

A vasta maioria dos iranianos experimentavam uma das emoções humanas mais perturbadoras. O mundo que conheciam se tornara estranho; era o mesmo de sempre e não era o mesmo de sempre, como um amigo íntimo cujas aparência e personalidade se desfiguraram em função de uma doença. Quando o mundo que conhecem muda tão rapidamente como o Irã na década de 1960, homens e mulheres passam a sentir-se estrangeiros em sua própria terra. Cada vez mais um número preocupante de iranianos se dava conta de que não estava à vontade em lugar nenhum. A crise de 1953 provocara em muitos deles uma corrosiva sensação de derrota e humilhação frente à comunidade internacional. Quem recebera uma educação ocidental via-se afastado dos pais e da família, preso entre dois mundos e desconfortável em ambos. A vida parecia sem sentido. Na prolífica literatura dos anos de 1960 os símbolos mais recorrentes expressavam a crescente alienação: muros, isolamento, vazio, solidão, hipocrisia. O crítico iraniano contemporâneo Fazaneh Milani assinalou a persistência de imagens sugestivas de "formas engenhosas de proteção e privacidade" nas décadas de 1960 e 1970.

> Muros cercam as casas. Véus cobrem as mulheres. Uma taqiyyah religiosa protege a fé. Taarof [modos ritualísticos de discurso] encobrem verdadeiros pensamentos e emoções. Casas se compartimentam, com esferas darni [interior], biruni [exterior] e batini [oculta].(35)

Os iranianos estavam se escondendo de si mesmos e dos outros. Já não se sentiam seguros no Estado de Pahlevi, que se tornava um lugar muito assustador.

O xá começou sua Revolução Branca com a dissolução da Majlis, certo de que só conseguiria realizar suas reformas instaurando um regime ditatorial e silenciando a oposição. Para isso contava com a Savak, sua polícia secreta,

formada em 1957 com a colaboração da CIA americana e do Mossad israelense. Os métodos brutais e a tática da tortura e da intimidação utilizados pela Savak suscitavam entre a população a sensação de ser mantida prisioneira no próprio país, com a conivência de Israel e dos Estados Unidos.(36) Nas décadas de 1960 e 1970 surgiram dois grupos paramilitares semelhantes a outras organizações guerrilheiras que nessa época pipocavam pelo mundo desenvolvido: o marxista Fedayin-e Khalq, fundado pelos membros dos agora extintos Tudeh e Frente Nacional, e o islâmico Mujahedin-e Khalq. A força parecia constituir o único meio de combater um regime que bloqueara toda oposição normal e se baseava na coerção.

Os intelectuais usavam idéias como armas. Estavam preocupados com o mal-estar reinante no país e cientes de que a modernização se processara depressa demais e resultara numa alienação generalizada. O brilhante filósofo Ahmed Fardid (1912-94), que no final dos anos de 1960 passou a lecionar na Universidade de Teerã, cunhou o termo gharbzadegi ("ocidentoxicação") para descrever o dilema dos iranianos: envenenados e contaminados pelo Ocidente, precisavam criar uma nova identidade.(37) O secularista e ex-socialista Jalal Al-e Ahmad (1923-69), cujo Gharbzadegi (1962) se tornou um cult acional, amplificou o tema. O "desarraiga-mento" e a "ocidentose" eram uma "doença vinda de fora, espalhando-se num meio suscetível a ela", afetando um povo "sem tradição, sem continuidade histórica, sem etapas de transformação".(38) Essa praga podia acabar com a integridade do Irã, destruir sua soberania política e devastar sua economia. No entanto o próprio Al-e Ahmad vivia um dilema: era influenciado por autores ocidentais como Sartre e Heidegger e atraído pelos ideais ocidentais da democracia e da liberdade, mas não sabia como transplantar com sucesso tais ideais para seu país. Sofria da "esquizofrenia agoniada" de seus compatriotas educados à maneira ocidental, que se sentiam impelidos em duas direções, (39) e, apesar de expor o problema de modo memorável, não apresentou nenhuma solução - se bem que, no fim da vida, começasse a ver o xiismo como uma instituição genuinamente iraniana, capaz de fornecer uma base para uma autêntica identidade nacional e uma cura para a doença ocidentalizante.(40)

Os ulemás iranianos eram bem diferentes dos egípcios. Muitos sabiam que teriam de modernizar a si mesmos e a suas instituições para ajudar o povo. Estavam cada vez mais revoltados com o governo autocrático do xá, que feria princípios fundamentais do xiismo, e com sua óbvia indiferença pela religião. Em 1960 até mesmo o aiatolá Borujerdi, o Marja supremo, que proibira o clero de participar na política, condenou a Reforma Agrária de Pahlevi. Foi infeliz na escolha do assunto, pois levou a ver os ulemás, muitos dos quais eram

proprietários de terras, como indivíduos egoístas e reacionários. Manifestou-se a esse respeito provavelmente por pressentir que a novidade poderia ser o prenúncio de graves mudanças.(41) A Reforma Agrária contrariava a Shariah no tocante a propriedade, e Borujerdi talvez temesse que despojar o povo de direitos garantidos pela lei islâmica numa esfera acarretasse abusos piores em outras áreas. Quando Borujerdi morreu, em março do ano seguinte, ninguém assumiu a função de Marja. Um grupo de ulemás propôs um xiismo mais democrático, argumentando que não era realista esperar que um único homem fosse o Guia Supremo no complexo mundo novo. Vários maraji, cada qual com sua especialidade, comporiam a nova liderança. Tratava-se de uma proposta claramente modernizante, e entre os reformistas que a apresentaram encontravam-se diversos clérigos que mais tarde desempenhariam papel crucial na Revolução Islâmica: o aiatolá Seyyed Muhammad Bihishti; o douto teólogo Morteza Motahhari; Allameh Muhammad-Husain Tabatabai; e o aiatolá Mahmoud Taleqani, politicamente o mais radical de todos. No outono de 1960 eles pronunciaram uma série de palestras e no ano seguinte publicaram um volume de ensaios que discutia modos de atualizar o xiismo.

Os reformadores achavam que os ulemás não deviam ser tão cautelosos em relação à política, já que o islamismo abrange todos os aspectos da vida. Não imaginavam um regime clerical, mas acreditavam que, quando o Estado se tornava tirânico ou indiferente às necessidades da população, tinham de opor-se ao xá, como fizeram por ocasião da Crise do Tabaco e da Revolução Constitucional. Queriam que o currículo das madrasahs fosse revisto, atenuando-se a ênfase na fiqh. Queriam também que os clérigos racionalizassem suas finanças: dependendo demais da contribuição voluntária de fiéis que tendiam ao conservadorismo, estavam impedidos de realizar mudanças fundamentais. Ressaltavam a importância do ijtihad. Os xiitas tinham de aceitar realidades modernas como os negócios, a diplomacia e a guerra, se realmente pretendiam servir ao povo. E, sobretudo tinham de ouvir seus alunos. Os jovens da década de 1960 eram mais instruídos e não engoliam a velha propaganda. Estavam se afastando da religião porque achavam insípido e antiquado o xiismo que lhes fora transmitido. Antes que a cultura da juventude florescesse no Ocidente, o clero iraniano já percebia a necessidade de rever sua concepção dos jovens. Seu movimento de reforma envolveu apenas um pequeno grupo de ulemás; não chegou às massas e não esboçou nenhuma crítica ao regime. Concentrou-se em questões internas do xiismo, porém provocou muita discussão nos meios religiosos e conquistou adeptos.(42) Entretanto, os ulemás tiveram uma surpresa quando um clérigo até então obscuro se destacou de repente com uma postura muito mais radical.

No começo da década de 1960 o curso de ética islâmica, ministrado pelo aiatolá Khomeini na madrasah Fayziyah de Qum, atraía um número crescente de alunos. Durante a aula Khomeini costumava deixar a cátedra, sentar-se no chão, ao lado dos estudantes, e "inoficialmente", por assim dizer, criticar o governo. Mas em 1963, mantendo-se na cátedra, em sua condição oficial, deu início a um ataque contínuo e direto contra o xá, ao qual retratava como inimigo do Irã. Numa época em que ninguém ousava falar mal do regime, Khomeini protestava contra a crueldade e a injustiça do governo, a dissolução inconstitucional da Majlis, a tortura, a supressão de toda a oposição, a subserviência aos Estados Unidos e o apoio de Israel, país que desalojara os palestinos. Particularmente preocupado com a situação dos pobres, recomendava ao xá que saísse de seu esplêndido palácio e visitasse os casebres da parte sul de Teerã. Consta que certa vez, segurando o Alcorão numa das mãos e a Constituição de 1906 na outra, acusou o soberano de quebrar seu juramento de defender esses dois textos. A reação foi rápida e inevitável. Em 22 de março de 1963, aniversário do martírio do Sexto Imame (envenenado pelo califa al-Mansur em 765), a Savak investiu contra a madrasah, matando vários estudantes, e prendeu Khomeini.(43) O regime foi infeliz ao escolher essa data para agir. Constantemente, no decorrer de sua longa luta com Khomeini, o xá parecia se esmerar em seu papel de tirano e inimigo dos imames.

Por que Khomeini decidiu falar nesse momento? Durante toda a vida praticara as disciplinas místicas da irfan preconizadas por Mulla Sadra. Como Sadra, considerava misticismo e política inseparáveis. Achava que para haver reforma social era preciso empreender uma reforma espiritual. Em seu último pronunciamento aos iranianos, pediu-lhes que continuassem estudando e praticando a irfan, que os ulemás tendiam a negligenciar. A seu ver a busca mística, associada com o mythos, sempre devia acompanhar as atividades práticas do logos. Sua evidente concentração no espiritual impressionava quem o conhecia. Os xiitas facilmente identificavam como características do místico "sóbrio" sujeito austero, seu olhar interiorizado, seu discurso estudadamente monótono (e insuportável para os ocidentais). Os místicos "bêbados", como os sufistas, por exemplo, entregam-se às emoções extremas que geralmente se desencadeiam durante essa viagem interior; já o místico "sóbrio" cultiva um férreo autocontrole para evitar tais extremismos. Mulla Sadra descreveu o progresso espiritual de um líder (imame) da ummah. Antes de iniciar sua missão política, o imame tem de chegar a Deus, expor-se à visão transformadora do divino e despojar-se do egoísmo que impede a auto-realização. Só depois desse longo e disciplinado processo, pode voltar ao mundo concreto, pregar a palavra de Deus e implementar a lei divina na sociedade. O estudioso americano Hamid

Algar diz que, quando começou a atacar o xá, em 1963, Khomeini concluíra a "viagem a Deus", preliminar e essencial, e sentiu-se pronto para desempenhar um papel ativo na política.(44)

Libertado depois de alguns dias na prisão, Khomeini retomou sua ofensiva. Quarenta dias após a investida da Savak contra a madrasah Fayziyah, os estudantes realizaram as tradicionais cerimônias fúnebres pelos colegas assassinados. Khomeini discursou, comparando a agressão à violação do santuário de Mashhad em 1935, quando a polícia de Reza Shah massacrou centenas de manifestantes. Durante o verão continuou denunciando o regime até que no jejum do Ashura, aniversário do martírio do imame Husain em Kerbala (3 de junho de 1963), proferiu um elogio fúnebre, enquanto o povo chorava, como era usual na rawdah. Equiparou o xá a Yazid, o vilão de Kerbala. Por que a Savak se deu ao trabalho de rasgar o Alcorão, quando atacou a madrasah Fayziyah, em março? Se apenas queria prender um dos ulemás, por que matou um estudante de dezoito anos que nunca fizera nada contra o regime? Porque o xá queria destruir a religião. Havia necessidade urgente de reformas:

> Nossa pátria, nosso islamismo correm perigo. O que está acontecendo e o que está preste a acontecer nos preocupa e nos entristece. Estamos preocupados e tristes com a situação deste país arruinado. Esperamos em Deus que se possa reformá-lo.(45)

Na manhã seguinte Khomeini foi preso novamente. Quando a notícia se espalhou, milhares de iranianos saíram às ruas para protestar em Teerã, Mashhad, Shiraz, Kashan e Varamin. A Savak recebeu ordens de atirar para matar; tanques cercaram as mesquitas da capital para sustar as preces da sexta-feira. Em Teerã, Qum e Shiraz ulemás de destaque conduziram as manifestações, enquanto outros conclamavam a uma jihad contra o regime. Alguns se envolveram em mortalhas brancas para mostrar que, como o imame Husain, estavam dispostos a morrer na guerra contra a tirania. Universitários e alunos das madrasahs, laicos e mulás lutaram lado a lado. A rebelião, sufocada só depois de alguns dias, revelou a tensão e o ressentimento latentes. Quando por fim se restabeleceu a ordem, em de junho, centenas de iranianos estavam mortos.(46)

Khomeini escapou da execução por um triz. O aiatolá Muhammad-Kazim Shariatmadari (1904-85), um dos mujtahids mais eminentes, salvou-lhe a vida, promovendo-o à categoria de grande aiatolá - matá-lo nessa posição seria arriscado demais para o governo.(47) Libertado pela segunda vez, Khomeini se tornou um herói popular. Sua fotografia onipresente simbolizava a oposição. Seu discurso traduzia a aversão que muitos de seus compatriotas sentiam pelo xá e

não conseguiam expressar. Sua visão pecava pela habitual paranóia fundamentalista. Em seus pronunciamentos há constantes referências a uma conspiração de judeus, cristãos e imperialistas, uma fantasia verossímil para muitos iranianos, por causa da associação da odiada Savak com a CIA C o Mossad. Uma teologia da raiva.(48) Mas Khomeini capacitou seu povo a formular queixas legitimas em termos facilmente compreensíveis. A vasta maioria dos iranianos não modernizados ficaria indiferente a uma crítica ao xá de cunho marxista ou liberal, porém todos entendiam o simbolismo de Kerbala. Ao contrário dos outros aiatolás, Khomeini se dirigia às pessoas comuns numa linguagem simples e prática, e não num idioma distante e acadêmico. Os ocidentais tendiam a vê-lo como um retrocesso à Idade Média, mas na verdade boa parte de sua mensagem e de sua ideologia era moderna. Sua oposição ao imperialismo ocidental e seu apoio aos palestinos, bem como o fato de endereçar-se diretamente ao povo, guardavam semelhanças com outros movimentos do Terceiro Mundo nessa época.

No fim Khomeini foi longe demais. Em 27 de outubro de 1964 proferiu um violento ataque contra a recente concessão de imunidade diplomática a militares e consultores americanos e a aceitação, por parte do xá, de 200 milhões de dólares para armamentos. Afirmou que o Irã era virtualmente uma colônia dos Estados Unidos. Que outra nação se submeteria a tamanha indignidade? Uma criada americana que cometesse um crime no Irã ficaria praticamente impune, mas um cidadão iraniano que sem querer atropelasse o cachorro de um americano iria a julgamento. Durante décadas estrangeiros exploraram o petróleo iraniano; a população local nada ganhou com isso, e os pobres continuavam sofrendo. Khomeini concluiu:

> Não há remédio para o povo iraniano. Estou muito preocupado com os pobres no próximo inverno, pois creio que muitos morrerão de frio e de fome, que Deus não permita. Temos de pensamos pobres e fazer alguma coisa agora, para que não se repitam os desastres do inverno passado. Os ulemás devem pedir contribuições para isso.(49)

Depois desse discurso Khomeini foi deportado e acabou por instalar-se em Najaf, a cidade santa dos xiitas.

Agora o regime estava decidido a silenciar o clero. Após a partida de Khomeini, o governo começou a confiscar as propriedades doadas a instituições religiosas (awqaf) e submeteu as madrasahs a um controle burocrático mais rigoroso. Assim, no final da década de 1960 o número de estudantes de teologia diminuíra consideravelmente.(50) Em 1970 o aiatolá Riza Saidi foi torturado até

a morte por discordar de uma conferência para promover o investimento americano no Irã e por qualificar o regime de "tirânico agente do imperialismo". Milhares de manifestantes saíram às ruas em Qum, e em Teerã uma multidão se reuniu diante da mesquita de Saidi para ouvir um pronunciamento do aiatolá Taleqani.(51) Procurando criar uma espécie de "islamismo civil", obediente ao Estado, o governo instituiu nessa época um Corpo Religioso, composto por leigos formados nas faculdades de teologia das universidades seculares e ligado ao novo Departamento de Propaganda Religiosa para Áreas Rurais. A esses "mulás da modernização" caberia explicar a Revolução Branca aos camponeses, ministrar instrução, construir pontes e reservatórios e vacinar o gado. Tratava-se de uma evidente tentativa de enfraquecer os ulemás tradicionais.(52) Contudo o xá estava ansioso para desvincular o Irã do xiismo. Em 1970 aboliu o calendário islâmico e no ano seguinte comemorou em Persépolis os 2500 anos da antiga monarquia persa. A suntuosa celebração constituiu não só uma grosseira demonstração do abismo existente entre ricos e pobres, como urna afirmação pública do desejo do regime de fundamentar sua identidade na herança pré-islâmica.

Se perdessem o islamismo, os iranianos se perderiam. Essa era a mensagem do carismático filósofo Ali Shariati (1933-77), a cujas palestras no final da década de 1960 acorriam crescentes multidões de jovens educados à maneira ocidental.(53) Shariati não recebera uma instrução convencional de madrasah, mas cursara a Universidade de Mashhad e a Sorbonne, onde elaborara uma tese sobre a filosofia persa e estudara a obra do orientalista francês Louis Massignon, do filósofo existencialista jean-Paul Sartre e do ideólogo do Terceiro Mundo Frantz Fanon. Estava convencido de que se podia criar uma ideologia distintamente xiita, capaz de satisfazer as necessidades espirituais dos modernos iranianos sem afastá-los de suas raízes. Ao voltar para o Irã, atuou no husainiyyah fundado em 1965 pelo filantropo Muhammad Humayun na zona norte de Teerã. Humayun se impressionara com as palestras dos ulemás reformadores no início da década de 1960 e investira no husainiyyah para tentar atrair a juventude iraniana. Husainiyyah era um centro de devoção ao imame Husain, geralmente construído ao lado da mesquita e freqüentado por jovens que, esperava-se, encontrariam na história de Kerbala o estímulo para trabalhar por uma sociedade melhor. Depois da guerra de 1967 verificou-se uma revivescência religiosa no Oriente Médio, inclusive no Irã, e em 1968 o aiatolá Motahhari, um dos reformadores que ajudaram a organizar o husainiyyah, escreveu que, graças a essa instituição, "nossa juventude letrada vem demonstrando indescritíveis atenção e interesse pela religião, que durante algum tempo lhe pro vocara perplexidade e até mesmo repulsa".(54) Nenhum dos

palestrantes causou um impacto tão forte quanto Shariati. Seu discurso veemente e apaixonado encantava os estudantes, que corriam a ouvi-lo na hora do almoço ou depois das aulas. Shariati vestia-se como eles, partilhava seu dualismo cultural e, para alguns, era como um irmão mais velho.(55)

Intelectual criativo, Shariati possuía também uma intensa espiritualidade. Venerava o Profeta e os imames, presenças reais em sua vida. Professava uma devoção genuinamente mítica. Via os acontecimentos da história xiita não como simples fatos históricos do século VII, e sim como realidades intemporais, capazes de inspirar e guiar os fiéis no presente. Explicava que o Imame Escondido não desaparecera como Jesus, mas ainda estava no mundo, aguardando o momento de se revelar. Os xiitas podiam encontrá-lo num comerciante ou num mendigo e deviam viver na constante expectativa de ouvir sua trombeta, sempre prontos para atender a seu chamado e deflagrar a jihad contra a tirania. Através das realidades concretas e desconcertantes que os rodeavam deviam vislumbrar sua essência secreta (zat).(56) O espiritual não se situava num reino à parte, e, portanto, era impossível separar a religião da política, como o regime estava tentando fazer. Sendo o homem bidimensional, com existência espiritual e corporal, com necessidade de mythos e de logos, todo Estado precisava ter uma dimensão transcendente. Esse era o verdadeiro significado da doutrina do imamato: um lembrete simbólico de que uma sociedade não poderia existir sem um imame, um guia divino, para ajudar as pessoas a alcançar seus objetivos espirituais e materiais. Separar religião e política equivalia a trair o princípio fundamental da tawhid ("unificação'), que devia ajudar os muçulmanos a conquistar uma integridade que refletisse a unidade divina.(57)

A tawhid também curaria a alienação dos iranianos ocidentoxicados. Shariati insistia no bazgasht beh khishtan, o "retorno ao eu". Enquanto o espírito grego se caracterizava pela filosofia e o romano pela arte e pelo militarismo, o arquétipo do Irã era religioso e islâmico. Enquanto o empirismo racional do Ocidente se concentra no que é, o Oriente busca a verdade que deve ser. Se tentassem conformar-se demais ao ideal ocidental, os iranianos perderiam sua identidade e contribuiriam para seu próprio etnocídio.(58) Em vez de vangloriar-se da antiga cultura persa, como o xá, deviam celebrar sua herança xiita. Não se trata, porém, de um processo superficial ou puramente nocional. Os muçulmanos precisam dos rituais de sua fé para transformar-se num nível mais profundo que o racional. Em Hajj, sua bela monografia, Shariati reinterpreta o antigo culto associado com a Caaba e a peregrinação a Meca, síntese perfeita do espírito conservador, para que toquem os fiéis em meio às rápidas mudanças da modernidade. Em seu livro a peregrinação se converte numa viagem para Deus,

semelhante à quádrupla viagem interior descrita por Mulla Sadra. Nem todos possuem talento e temperamento para o misticismo, mas todos podem realizar os ritos da hajj. A decisão de empreender a peregrinação uma experiência única para a maioria dos muçulmanos - representa uma nova orientação. O peregrino precisa deixar para trás seu eu confuso e alienado, Enquanto perfaz as sete voltas ao redor da Caaba, a imensa aglomeração o leva a sentir-se "como um pequeno riacho unindo-se a um grande rio": “A multidão o espreme tanto que você ganha uma nova vida. Agora você faz parte do Povo; agora você é um Homem, vivo e eterno. [...] Circunvagando Alá, você logo se esquecerá de si mesmo".(59) Nessa união com a ummah transcende-se o egoísmo e alcança-se um novo "centro", Durante a vigília noturna na planície de Arafat os peregrinos se expõem à luz do divino conhecimento; agora devem preparar-se para retornar ao mundo e combater os inimigos de Deus (uma jihad representada pelo apedrejamento ritual de três pilares, em Mina). Só então adquirem a consciência espiritual indispensável à luta por uma sociedade justa, obrigatória a todo muçulmano. A espiritualidade evocada no culto e no mito determina o esforço racional envolvido nesse processo e lhe confere significado.

Para Shariati o islamismo tinha de expressar-se em ações concretas. Era preciso ativar no presente as realidades intemporais que os xiitas aprendiam a discernir no âmago da existência. O exemplo do imame Husain em Kerbala devia inspirar todos os oprimidos e alienados do mundo. Shariati abominava os ulemás quietistas, que se trancavam nas madrasahs e distorciam o islamismo, transformando-o num credo meramente privado. O período da Ocultação não podia ser um período de passividade. Se seguissem o exemplo de Husain e conduzissem todo o povo do Terceiro Mundo numa campanha contra a tirania, os xiitas obrigariam o imame Escondido a aparecer.(60) Mas os ulemás arruinaram a experiência religiosa dos jovens iranianos, entediaram-nos a tal ponto que os afastaram, jogaram-nos nos braços do Ocidente. Viam o islamismo em termos puramente literais, como um conjunto de diretivas bem claras a ser obedecidas ao pé da letra. Entretanto o xiismo se caracteriza pelo simbolismo, que ensina os fiéis a interpretar toda a realidade terrena como "sinais" do Invisível.(61) Havia necessidade de reforma. O xiismo original de Ali e Husain fora obliterado no Irã pelo que Shariati chamou de "xiismo safávida". Uma fé ativa e dinâmica se convertera em algo privado e passivo, apesar de que o desaparecimento do Imame Escondido transferira para o povo a missão do Profeta e dos imames. O período da Ocultação correspondia, pois, à era da democracia. As pessoas comuns já não tinham de sujeitar-se aos mujtahids e imitar (taqlid) sua conduta religiosa, como o xiismo safávida determinava. Cada muçulmano devia submeter-se unicamente a Deus e assumir a responsabilidade

por sua própria vida. O resto era idolatria e perversão, transformando o islamismo na observância mecânica de um conjunto de normas. O povo devia eleger seus líderes e ser consultado, conforme o princípio da shurah. Seu consenso (ijmah) legitimaria as decisões da cúpula. Era preciso acabar com o domínio do clero e confiar a liderança da ummah aos "intelectuais esclarecidos" (raushanfekran).(62)

Shariati não foi muito justo com as doutrinas usulitas do "xiismo safávida". Essas doutrinas surgiram em função de uma necessidade específica e, embora sempre fossem controversas, expressavam a espiritualidade do período pré-moderno, que não podia permitir maior liberdade individual.(63) Mas o mundo mudara. Os iranianos seduzidos pelos ideais ocidentais de autonomia e liberdade intelectual já não podiam sujeitar-se ao domínio de um mujtahid, como seus avós. A espiritualidade conservadora visava a ajudar os fiéis a aceitarem as limitações de sua sociedade e submeterem-se ao status quo. O mito de Husain mantivera viva entre os xiitas a paixão por justiça social, mas a história de Husain e a dos imames também mostraram a impossibilidade de implementar esse ideal divino num mundo incapaz de comportar transformações radicais.(64) Agora a realidade era outra. Os iranianos estavam passando por grandes mudanças e não podiam reagir da mesma maneira aos velhos ritos e símbolos. Shariati estava tentando reformular o xiismo para que tocasse os muçulmanos nesse mundo tão alterado.

O islamismo é mais dinâmico que qualquer religião, dizia Shariati. Sua terminologia demonstra sua essência progressista. No Ocidente o termo política deriva do grego polis ("cidade"), uma unidade administrativa estática; já o equivalente islâmico é siyasat, que significa literalmente "domar um cavalo selvagem", um processo que envolve uma luta ferrenha para trazer à luz uma perfeição inerente.(65) Os termos árabes ummah e imam derivam da raiz amm ("decisão de ir"): portanto, o imame constitui um modelo que conduz os fiéis numa nova direção. A comunidade (ummah) não se resume a um conjunto de indivíduos, mas está voltada para um objetivo, pronta para a revolução perpétua.(66) O ijtihad ("julgamento independente") demanda constante esforço intelectual para renovar e reconstruir; é dever de todo muçulmano, e não privilégio de alguns ulemás.(67) A hijrah ("migração"), central na experiência islâmica,'implica disposição para mudanças e um desprendimento que mantém os muçulmanos em contato com a novidade da existência.(68) Até intizar ("esperar a volta do Imame Escondido") sugere atenção permanente à possibilidade de transformação e recusa do status quo: “A responsabilidade [do homem] pelo próprio progresso, pelo progresso da verdade, pelo progresso da humanidade torna-se intensa, imediata, lógica e vital". O xiismo de Ali é uma

religião que incita os devotos a levantar se e dizer "não!(69).

O regime não podia permitir esse tipo de discurso e em 1973 fechou a husainiyyah. Shariati foi preso e torturado; depois de um período de exílio interno recebeu permissão para deixar o país e, segundo seu pai contou mais tarde, numa noite, ouviu-o chorar ao despedir-se do Profeta e do imame Ali.(70) Em 1977 morreu em Londres, provavelmente nas mãos da Savak. Shariati preparou para uma revolução islâmica os iranianos instruídos e ocidentalizados. Foi uma figura tão crucial para os intelectuais na década de 1970 quanto Al-e Ahmad na de 1960. As vésperas da Revolução de 1978 seu retrato muitas vezes esteve presente nas passeatas ao lado do de Khomeini.

A maioria dos iranianos, porém, continuava seguindo a orientação de Khomeini, que paradoxalmente era mais livre para expressar sua oposição no Iraque que em Qum. Seus livros e fitas eram contrabandeados para o Irã e levavam-se a sério seus fatwas, como o que declarou o regime incompatível com o islamismo depois que o xá substituiu o calendário. Em 1971 Khomeini publicou um livro marcante, Hokomat-e eslami ("Governo islâmico"), em que desenvolve uma ideologia xiita para um regime clerical. Trata-se de uma tese chocante e revolucionária. Durante séculos os xiitas consideraram ilegítimo todo governo estabelecido na ausência do Imame Escondido e nunca acharam correto os ulemás governarem o Estado. Agora Khomeini afirmava que os ulemás deviam assumir o governo para salvaguardar a soberania divina. Se um faqih, especialista em jurisprudência islâmica, passasse a controlar as instituições administrativas e políticas, garantiria o cumprimento da Shariah. Embora não estivesse no mesmo nível do Profeta e dos imames, podia revestir-se de idêntica autoridade, graças a seu conhecimento da Lei divina. Sendo Deus o único Legislador verdadeiro - e não um parlamento que cria sua legislação humana -, devia haver uma assembléia para aplicar a Shariah a todos os aspectos da vida cotidiana.

Khomeini sabia que sua tese era controvertida e questionava uma convicção fundamental dos xiitas. Todavia, como Qutb, achava que as circunstâncias justificavam 'tal inovação. Como Shariati, não acreditava que a religião pudesse ser privatizada por mais tempo. O Profeta, o imame Ali e o imame Husain foram líderes políticos, além de espirituais, e combateram ativamente a opressão e a idolatria de sua época. A fé não era uma questão de crença pessoal, mas uma atitude "que incita os homens à ação": "O islamismo é a religião dos indivíduos militantes empenhados na fé e na justiça. É a religião dos que desejam liberdade e independência. É a escola dos que lutam contra o imperialismo".(71) Trata-se de uma mensagem muito moderna. Como Shariati, Khomeini tentava provar que o islamismo não era uma fé medieval, mas sempre

defendeu valores que o Ocidente julgava ter inventado. Os imperialistas o infectaram e o enfraqueceram. Ao separar-se a religião da política, segundo o modelo ocidental, pervertera-se a fé: "O islamismo vive no meio do povo como se fosse estrangeiro", Khomeini lamentou. "Se alguém se propusesse a apresentá-lo como de fato é, dificilmente lhe dariam crédito".(72) Os iranianos sofram de mal-estar espiritual. "Esquecemos nossa identidade completamente e a substituímos por uma identidade ocidental." Os iranianos "se venderam e não se conhecem, tornaram-se escravos de ideais estrangeiros".(73) A cura para essa alienação estava na criação de uma sociedade baseada inteiramente nas leis islâmicas, que não só eram mais naturais que os códigos importados do Ocidente, como tinham origem sagrada. Se vivessem numa sociedade organizada de acordo com os ditames divinos, impelidos pela lei do país a conduzir-se exatamente como Deus queria, os iranianos e o significado de sua vida mudariam. As disciplinas, práticas e rituais islâmicos lhes infundiriam o espírito maometano, o ideal para a humanidade. A fé não era uma aceitação nocional de um credo, mas uma atitude, um estilo de vida, urna luta revolucionária pela felicidade e pela integridade que Deus concebeu para o gênero humano. "Tudo decorre da fé".(74)

Essa fé era revolucionária porque constituía uma revolta contra a hegemonia do espírito ocidental. Provavelmente um ocidental acharia sinistra e coerciva a teoria do Velayat-e Faqih ("Governo do jurista"), formulada por Khomeini, mas o governo moderno" do Irã não proporcionara ao povo as liberdades tão naturais para os europeus e os americanos. Khomeini começava a personificar um ideal xiita alternativo para a monarquia Pahlevi. Era famoso como místico e como detentor de um conhecimento divino semelhante, se não idêntico, ao dos imames. Como Husain, desafiara o regime corrupto de um tirano; como os imames, fora preso e quase executado por um governante injusto; como alguns imames, tivera de exilar-se e perdera o que lhe pertencia por direito. Agora em Najaf, vivendo ao lado do santuário do imame Ali, parecia o Imame Escondido: fisicamente inacessível a seu povo, ainda o guiava de longe e um dia haveria de voltar. Dizia-se que, apesar de exilado, sonhava morrer em Qum. Os ocidentais não compreendiam como esse homem, desprovido do fascínio ou do carisma que esperavam encontrar num líder político, conseguira inspirar tamanha devoção nos iranianos. Se conhecessem melhor o xiismo, desvendariam o aparente mistério.

Quando escreveu Governo islâmico, Khomeini provavelmente não imaginava que a revolução estava prestes a ocorrer. Calculava que seriam necessárias duzentos anos para o Irã implementar o Velayat-e Faqih.(75) Nessa época estava mais preocupado com o ideal religioso que com a aplicação prática

de sua teoria. Em 1972, ano seguinte ao lançamento de Governo islâmico, redigiu um artigo intitulado 'A maior jihad", apresentando uma justificativa mística para o controverso Velayat-e Faqih. O título se refere a uma de suas hadith favoritas: "Estamos voltando da jihad menor para a jihad maior", o Profeta teria dito ao retornar de um combate. A frase traduz perfeitamente sua convicção de que as batalhas e campanhas políticas eram a luta "menor", muito menos importantes que o esforço para efetuar a transformação espiritual da sociedade e a integração dos próprios sentimentos e desejos. Como Shariati, Khomeini acreditava que nenhuma solução política teria sucesso sem urna profundo renovação religiosa do Irã.

Em seu artigo de 1972 Khomeini sugeriu que um faqih empenhado na busca mística descrita por Mulla Sadra poderia adquirir a mesma "infalibilidade" (ismah) dos imames. Isso não significava, evidentemente, que o jurista estava no mesmo nível dos imames; contudo, como o místico ao aproximar-se de Deus, ele devia libertar-se do egoísmo que o mantivera afastado do divino. Devia desvencilhar-se dos "véus das trevas", do "apego ao mundo", da tentação da sensualidade. No auge de sua viagem a Deus se livraria, assim, da inclinação para o pecado: "O homem que crê em Deus Todo-Poderoso e O vê com o coração tão claramente como vê o sol, não pode cometer nenhum ato pecaminoso". Os imames possuíam um conhecimento divino especial, um dom único, mas também adquiriram essa infalibilidade menor mediante os processos comuns da espiritualidade. Portanto, um faqih misticamente renascido dessa forma poderia conduzir o povo até Deus.(76) Havia aqui uma idolatria em potencial, mas novamente cumpre enfatizar que em 1972 ninguém, nem mesmo Khomeini, pensava que uma revolução de inspiração islâmica conseguisse derrubar o xá. Khomeini tinha então setenta anos. Provavelmente não se imaginava como o faqih governante. Tanto em Governo islâmico como em “Ajihad maior", tentava descobrir como poderia remanejar a mitologia e o misticismo xiitas para que, contrariando séculos de tradição sagrada, permitissem que um clérigo governasse o Irã. Ainda tinha de descobrir como esse mythos funcionaria na prática.

Em Israel uma nova forma de fundamentalismo já começara a traduzir o mito em fato político. Suas raízes estavam no sionismo religioso que crescera à sombra do sionismo secular no período anterior à criação do Estado de Israel. Esses sionistas religiosos eram ortodoxos modernos e desde muito vinham instalando suas colônias praticantes ao lado dos kibbutzim socialistas. Ao

contrário dos Haredim, não viam incompatibilidade entre o sionismo e a ortodoxia. Interpretavam a Bíblia literalmente: como Deus prometeu a Terra aos descendentes de Abraão, os judeus tinham o direito legal de ocupar a Palestina. Ademais, em Eretz Israel conseguiriam observar a Lei com maior rigor que na Diáspora. Evidentemente no gueto não era possível cumprir muitos mandamentos relacionados com o cultivo e o povoamento da Terra, ou as leis referentes a política e governo. Assim, na Diáspora o judaísmo forçosamente se fragmentara e se compartimentara. Agora, por fim em sua pátria, os judeus mais uma vez teriam condições de obedecer plenamente à Torá. Pinchas Rosenbluth, um dos pioneiros da ortodoxia sionista, explicou:

> Aceitamos integralmente a Torá, seus mandamentos e suas idéias. A [velha] ortodoxia teve de contentar-se com uma pequena parte da Torá [...] observada na sinagoga ou no seio da família [...] ou em determinados setores da vida. Queremos cumprir a Torá sempre e em todos os setores, para garantir sua soberania no âmbito individual e público.(77)

Longe de ser incompatível com a modernidade, a Lei a completaria. O mundo veria que os judeus podiam implanta ruma ordem social verdadeiramente progressista, porque fora planejada por Deus.(78)

O sionismo religioso sempre se caracterizaria por um desejo de plenitude; era uma forma de alcançar a cura e uma visão mais holística, depois do trauma e dos sofrimentos do exílio. No entanto era também uma rebelião contra o racionalismo dos sionistas seculares, que não levavam a sério esses colonos devotos e julgavam não só anacrônica como abominável sua ambição de estabelecer em Eretz Israel um Estado regido pela Torá. Os sionistas religiosos tinham plena consciência de sua rebeldia. Os jovens que fundaram o movimento Bnei Akiva ("Filhos de Akiva"), em 1929, tomaram como modelo o rabino Akiva, o grande místico e estudioso do século II d.C. que apoiara uma revolta judaica contra Roma. Os sionistas seculares também eram rebeldes, mas insurgiam-se contra o judaísmo religioso. Agora os integrantes do Bnei Akiva achavam-se na obrigação de "conclamar uma rebelião contra a rebelião, contra as posições da juventude [secular] que se opõe ao judaísmo e à tradição judaica". (79) Travavam uma luta em nome de Deus. Ao invés de marginalizar o divino e excluí-lo das esferas política e cultural, queriam que a religião permeasse sua vida inteira, "sempre e em todos os aspectos". Não permitiriam que os secularistas "se apoderassem" do sionismo. Embora constituíssem uma pequena minoria, estavam realizando uma mine-revolução contra o que consideravam a,

dominação ilegítima da ideologia totalmente racional dos secularistas.

Precisavam de escolas e instituições próprias. Na década de 1940 Moshe Zvi Neria fundou uma série de internatos de elite para meninos e meninas sionistas religiosos. Nessas escolas tipo yeshiva os padrões acadêmicos eram elevados; o currículo compreendia matérias seculares e a Torá. Ao contrário dos Haredim, esses sionistas religiosos neo-ortodoxos não achavam que deviam afastar-se das grandes correntes da vida moderna. Se o fizessem, estariam traindo sua visão holística; acreditavam que o judaísmo era amplo o bastante para acomodar ciências gentias, mas também levavam a sério o estudo da Torá e contratavam jovens formados nas yeshivot Haredim para ensinar-lhes a Torá e o Talmude. As escolas tipo yeshiva ainda viam mythos e jogos como complementares. A Torá proporcionava um encontro místico com o divino e dava sentido ao todo, embora não tivesse utilidade prática, como os logoi das matérias seculares. Conforme explicou o rabino Yehoshua Yogel, diretor da Midrashiat Noam, estudava-se a Torá não para ganhar a vida ou "como um meio de assegurar uma existência econômica, militar e política", mas "por ela mesma", porque ela era simplesmente todo o "propósito do homem".(80) Entretanto, após a fundação do Estado de Israel o estudo já não bastava para os jovens sionistas religiosos. Na década de 1950 surgiram yeshivot para alunos mais velhos que, graças a um "arranjo" (hesder) especial com o governo israelense, podiam conciliar seu serviço nas FDI com o estudo da Torá.

Assim os sionistas religiosos criaram um estilo de vida distinto, mas nos primeiros anos do novo Estado alguns sofreram uma crise de identidade. Pareciam divididos entre dois mundos: não eram suficientemente sionistas para os secularistas e em termos de realizações não podiam competir com os pioneiros seculares, que conseguiram a formação do Estado de Israel. Tampouco eram suficientemente ortodoxos para os Haredim e sabiam que no tocante a conhecimento da Torá não podiam rivalizar com eles. No início da década de 1950 essa crise provocou outra rebelião da juventude. Alguns adolescentes de catorze anos, alunos da Kfar Haro'eh, uma das escolas tipo yeshiva, adotaram uma postura religiosa mais rígida, semelhante à dos Haredim. Preconizavam o uso de trajes modestos e a segregação dos sexos, proibiam conversas frívolas e recreações triviais e vigiavam-se mutuamente num sistema que envolvia confissão pública e julgamento dos depravados. Denominavam-se Gahelet ("Brasas ardentes") e conjugavam o rigor dos Haredim com um intenso nacionalismo. Sonhavam em construir um kibbutz com uma yeshiva no centro, onde os homens estudariam o Talmude dia e noite, como os Haredim, enquanto as mulheres, relegadas à esfera inferior, porém complementar do logos, os sustentariam e cultivariam a terra. Tornaram-se um grupo de elite nos círculos

sionistas religiosos, mas achavam que sua ortodoxia só seria completa quando, como os hassídicos e os Misnagdim, encontrassem um rabino que os abençoasse e os guiasse. No final da década de 1950 encantaram-se com Zvi Yehuda Kook, filho de Abraham Yitzhak Kook, cuja obra examinamos no capítulo 6.(81)

Quando o Gahelet o descobriu, o rabino Zvi Yehuda tinha quase setenta anos e não era nem a metade do que Abraham Yitzhak havia sido. Dirigia a yeshiva Merkaz Harav, que seu pai fundara na parte norte de Jerusalém e que agora estava em declínio, com apenas vinte alunos. Entretanto seduziu o Gahelet com suas idéias, porque foi muito mais longe que seu pai e ao mesmo tempo simplificara de tal modo a complexa visão dialética de Kook Sênior que lhe dera a forma compacta de uma ideologia moderna. Abraham Yitzhak vira no sionismo secular um propósito divino; Zvi Yehuda via o secular Estado de Israel como o Reino de Deus tout court e considerava sagrado cada torrão de sua terra:

> Cada judeu que vem para Eretz Yisrael, cada árvore que é plantada no solo de Israel, cada soldado que ingressa no exército de Israel constitui literalmente mais um estágio espiritual, mais um estágio do processo de redenção.(82)

Enquanto os Haredim proibiam seus estudantes de assistir à parada militar do Dia da Independência, Kook júnior dizia que, sendo o Exército sagrado, assistir a sua passagem era um dever religioso. Os soldados eram tão justos quanto os estudiosos da Torá, e suas armas tão santas quanto o xale de oração ou os filactérios. "O sionismo é um assunto celestial. O Estado de Israel é uma entidade divina, nosso Estado santo e sublime".(83)

Kook Sênior pensava que os judeus não deviam participar da política, porque no mundo irredento toda política é corrupta. Já Kook júnior acreditava que a era messiânica havia começado e que o envolvimento político constituía, como a viagem mística do cabalista, urna ascensão aos pináculos da santidade. (84) Nessa perspectiva literalmente holística a Terra, o Povo e a Torá formam uma tríade indivisível e abandonar um de seus componentes equivale a abandonar todos os três. Só quando os judeus ocupassem toda a Terra de Israel, tal como a define a Bíblia, poderia ocorrer a Redenção: a anexação do país inteiro, inclusive de territórios que na época pertenciam aos árabes, tornou-se um supremo dever religioso.(85) Contudo havia pouca esperança de se conseguir cumprir esse dever quando o Gahelet descobriu Kook, no final dos anos de 1950. As Ponteiras do Estado de Israel, estabelecidas em 1948, compreendiam apenas a Galiléia, o Neguev e a planície costeira. A bíblica Margem Ocidental do Jordão fazia parte do Reino Hachemita da Jordânia. Kook, porém, estava

confiante. Tudo evoluía de acordo com um padrão preestabelecido. Até o Holocausto favorecera a Redenção, pois forçara os judeus a deixar a Diáspora e voltar para a Terra. Os judeus "se aferraram tão firmemente à impureza de países estrangeiros que, quando chegou o fim dos tempos, tiveram de ser separados com grande derramamento de sangue", Kook explicou num sermão que pronunciou no Dia do Holocausto em 1973. Esses fatos históricos revelavam a mão de Deus e acarretaram "o renascimento da Torá e de tudo que é santo". A história propiciou, pois, "um encontro com o Senhor do Universo".(86)

A transposição do mito em fato finalmente ocorrera. No mundo pré-moderno a mitologia e a política eram distintas. A construção do Estado, as campanhas militares, a agricultura e a economia competiam às disciplinas racionais do logos. O mito continha essas atividades e lhes dava sentido-, também podia atuar como corretivo e lembrar valores que transcendiam as considerações pragmáticas da razão, como a compaixão. Uma realidade terrena podia converter-se em símbolo do divino, mas em si mesma nunca era santa; apontava algo além dela, algo inacessível à razão. Kook ignorou essas distinções e criou o que se poderia chamar de idolatria. Um exército pode ser "santo", se muitas vezes tem de fazer coisas terríveis, como matar inocentes junto com culpados? O messianismo tradicionalmente inspirara críticas ao status quo, porém Kook o usaria para sancionar a política israelense. Tal postura podia levar a um niilismo que nega valores cruciais. Ao tornar santo o Estado de Israel e suprema sua integridade territorial, Kook sucumbiu à tentação responsável por algumas das piores atrocidades nacionalistas do século XX. Perdeu a visão abrangente de seu pai, que compreendia outras religiões e o mundo secular. Estava cheio de ódio pelos cristãos, pelos goyim que interferiam nas ambições dos israelenses, e pelos árabes.(87) Ver razão e mito como complementares, porém independentes, era sábio. Juntar razão e mito era perigoso.

Os adolescentes do Gahelet não pensavam assim. A ideologia holística de Kook júnior fazia do sionismo uma religião, e era justamente isso que eles procuravam. Passaram a estudar na Merkaz Harav em tempo integral e colocaram a obscura yeshiva no mapa de Israel. Também fizeram de Kook uma espécie de papa judeu, cujos decretos eram imperativos e infalíveis. Tornaram-se seu braço direito e mais tarde assumiriam a liderança do novo sionismo fundamentalista. Chamavam-se Moshe Levinger, Yaakov Ariel, Shlomo Aviner, Haim Drukman, Dov Lior, Zalman Melamed, Avraham Shapira e Eliezar Waldman. Na década de 1960 planejaram uma ofensiva para reconquistar a nação para Deus e conscientizar o Estado secular de seu potencial religioso. Em vez da síntese dialética de secular e religioso, imaginada por seu pai, Zvi Yehuda esperava uma iminente tomada do secular pelo divino.

Apesar de todo o seu entusiasmo, o Gahelet não conseguiu ir além do planejamento. Não havia nada que pudesse efetivamente fazer para colonizar todo o território ou mudar o coração da nação. Em 1967, porém, a história o ajudou.

No Dia da Independência de 1967, cerca de três semanas antes de eclodir a Guerra dos Seis Dias, o rabino Kook estava pronunciando seu costumeiro sermão na yeshiva Merkaz Harav, quando de repente soltou um grito e formulou uma pergunta que alterou por completo o tom de seu discurso: "Onde estão Hebron, Siquém, Jericó e Anatot, arrancadas do Estado em 1948, enquanto jazíamos mutilados e sangrando?".(88) Três semanas depois o exército israelense ocupou essas cidades bíblicas, que até então estavam em poder dos árabes, e os discípulos de Kook se convenceram de que Deus lhe inspirara uma verdadeira profecia. No fim dessa breve guerra, Israel havia conquistado a Faixa de Gaza ao Egito, a Margem Ocidental à Jordânia e as colinas de Golã à Síria. Anexou a cidade santa de Jerusalém, que desde 1948 dividia com a Jordânia, e declarou-a sua capital eterna. Mais uma vez os judeus podiam orar no Muro Ocidental. Um clima de exultação e euforia quase mística tomou conta do país. Antes da guerra os israelenses ouviram no rádio Nasser ameaçar jogá-los no mar; agora entravam inesperadamente na posse de locais sagrados para a memória judaica. Muitos dos secularistas mais empedernidos viram a guerra como um acontecimento religioso, rememorativo da passagem do mar Vermelho.(89)

Para os kookistas a guerra foi ainda mais crucial. Parecia a prova conclusiva de que a Redenção realmente estava se realizando e Deus estava conduzindo a história para a consumação final. O fato de nenhum Messias ter aparecido não preocupava os jovens do Gahelet, eles eram modernos e podiam muito bem entender o "Messias" mais como um processo que como uma pessoa.(90) Tampouco lhes importava que o "milagre" da guerra tivesse uma explicação absolutamente natural: a vitória israelense se devera à eficiência das FDI e à inépcia dos exércitos árabes. Maimônides, filósofo do século XII, havia dito que a Redenção não teria nada de sobrenatural: as passagens proféticas que falavam de prodígios cósmicos e paz universal se referiam não ao Reino Messiânico neste mundo, e sim ao Mundo que estava por vir.(91) A vitória convenceu os kookistas de que chegara a hora de mobilizar-se para valer.

Meses depois da vitória rabinos e estudantes improvisaram um debate na Merkaz Harav para encontrar maneiras de frustrar o plano de paz do governo trabalhista, que consistia em devolver aos vizinhos árabes alguns dos territórios recém-ocupados. A devolução de qualquer pedaço do solo sagrado, por mínimo que fosse, representaria uma vitória das forças do mal. Os kookistas se surpreenderam ao descobrir que tinham aliados seculares. Pouco depois da

guerra um grupo de ilustres poetas, professores, políticos aposentados e oficiais do Exército israelense fundaram o Movimento pela Terra de Israel com o objetivo de impedir concessões territoriais por parte do governo. O Movimento ajudaria os kookistas a expor sua ideologia de modo atraente para o público em geral e lhes ofereceria apoio financeiro e moral, contribuindo para sua consolidação.

Em abril de 1968 Moshe Levinger e alguns companheiros resolveram celebrar a Páscoa com seus familiares em Hebron, cidade onde Abraão, Isaac e Jacó estariam sepultados. Os muçulmanos também veneram esses patriarcas judeus como grandes profetas, de modo que para eles Hebron é igualmente uma cidade santa. Há séculos os palestinos a chamam de El Khalil, por causa de suas associações sagradas com Abraão, o "amigo" de Deus. Entretanto Hebron também evoca lembranças mais sombrias, como o massacre de 59 judeus (homens, mulheres e crianças) em 24 de agosto de 1929, numa época de grande tensão entre árabes e sionistas na Palestina. Levinger e seu grupo hospedaram-se no Park Hotel como turistas suíços, porém, depois da Páscoa, recusaram-se a partir. Criaram uma situação embaraçosa para o governo israelense, pois as convenções de Genebra proibiam qualquer tipo de permanência nos territórios ocupados durante as hostilidades, e as Nações Unidas exigiam que Israel se retirasse das áreas que conquistara. Todavia o desplante do pequeno grupo fez os trabalhistas lembrarem-se de seus pioneiros, em sua Idade do Ouro, e o governo relutava em removê-lo.(92)

Levinger e seus companheiros prosseguiram com a ofensiva na Caverna dos Patriarcas. Depois da Guerra dos Seis Dias o governo militar de Israel reabrira o santuário, que ficara fechado durante o conflito, e estabelecera condições para que os judeus pudessem orar no local sem molestar os árabes. Os colonos judeus, porém, queriam mais espaço e mais tempo na Caverna. Às sextas-feiras recusavam-se a sair antes de os muçulmanos entrarem para sua oração comunitária semanal; às vezes deixavam o interior do santuário, mas obstruíam a entrada principal; ou então realizavam na Caverna a cerimônia do kiddush, sabendo que com isso ofendiam os muçulmanos; em 1968, no Dia da Independência, hastearam ali a bandeira de Israel, infringindo as normas do governo. A tensão aumentou, e - inevitavelmente, talvez - um palestino jogou uma granada num grupo de visitantes judeus.(93) Relutantemente o governo israelense estabeleceu um enclave para os colonos fora de Hebron e colocou-o sob a proteção das FDI. Levinger chamou a colônia de Cariat-Arbe (o nome bíblico de Hebron), e ela se tornou um baluarte para os sionistas fundamentalistas mais radicais, violentos e provocadores. Em 1972 Cariat-Arbe era uma cidadezinha, com cerca de 5 mil habitantes. Os kookistas a viam como

uma vitória numa guerra santa que empurrava as fronteiras do "Outro Lado" e libertava para Deus uma área importante da Terra Santa.

Em outros pontos, todavia, pouco progrediram. Para sua exasperação, a redenção parecia suspensa. O governo trabalhista não anexou os territórios ocupados e, embora construísse instalações militares no local, ainda falava em trocar terras por paz. Com a vitória de 1967 os israelenses adotaram uma atitude complacente, mas a abandonaram em outubro de 1973 por ocasião do Yom Kippur (Dia do Perdão), a data mais solene do ano judaico, quando o Egito e a Síria invadiram o Sinai e as colinas de Golã. Dessa vez os exércitos árabes tiveram um desempenho muito melhor, e só com grande dificuldade as FDI conseguiram rechaçá-los. Um clima de depressão e dúvida tomou conta dos israelenses. A invasão os surpreendera totalmente, e a derrota que por pouco não sofreram parecia o resultado de um declínio ideológico. Os kookistas também pensavam assim. Em 1967 Deus mostrara claramente sua vontade, mas, ao invés de capitalizar essa vitória e apoderar-se dos territórios, o governo contemporizara, receoso de indispor-se com os goyim, sobretudo nos Estados Unidos. A Guerra do Yom Kippur representava a punição divina e um lembrete. Agora os judeus religiosos deviam acudir a nação. Um rabino kookistas comparou o Israel secular a um soldado que tomba no deserto depois de uma luta heróica. Os judeus fiéis, que nunca abandonaram a religião, deviam assumir sua missão e levá-la a cabo.(94)

A Guerra dos Seis Dias confirmara a concepção dos kookistas e acarretara a fundação de algumas colônias, mas seu movimento só deslanchou realmente após o choque da Guerra do Yom Kippur. O rabino kookistas Yehuda Amital expressou a nova militância num artigo intitulado "O significado da Guerra do Yom Kippur", em que demonstra aquele medo da aniquilação que está no centro de tantos movimentos fundamentalistas. O ataque de outubro lembrara a todos os israelenses que estavam isolados no Oriente Médio e cercados de inimigos que pareciam decididos a destruí-los. Evocara o espectro do Holocausto. Desacreditara a velha política sionista. O Estado secular não resolvera o problema dos judeus, o anti-semitismo era pior que nunca. "O Estado de Israel é o único do mundo que se defronta com a destruição", Amital escreveu. Não havia possibilidade de "normalizar" os judeus, tornando-os iguais às outras nações, como os sionistas seculares desejavam. Existia, porém, outro sionismo, pregado pelo rabino Zvi Yehuda Kook, que anunciava grande avanço no processo da redenção. Devia-se ver a guerra não como mais uma catástrofe, e sim como um ato de purificação. Os judeus seculares, cujo sionismo se revelara tão inadequado que conduzira a nação à beira do desastre, tentaram fundir o judaísmo com o racionalismo empírico e a cultura democrática do moderno

Ocidente. Cumpria eliminar essa influência estrangeira.(95)

Amital estava formulando uma teoria que tinha muito em comum com o fundamentalismo emergente no Egito e no Irã. A Guerra do Yom Kippur ocorrera com a permissão de Deus para incitar os judeus a voltarem para si mesmos. Apontara os verdadeiros valores a um Israel "ocidentoxicado". Inserira-se, portanto, no processo messiânico e se convertera numa guerra santa contra a civilização ocidental. Mas a maré havia mudado. A guerra também revelara que os judeus não eram os únicos que lutavam para sobreviver. Nesse conflito de vida ou morte os gentios também travavam a batalha final. O ressurgimento e a expansão do Estado judeu mostraram que Deus detinha o controle, que não havia espaço para Satã e que Israel rechaçara as forças da iniqüidade. Israel conquistara a Terra; agora tudo que faltava fazer antes da Redenção era remover os últimos vestígios do espírito secular ocidental da alma dos judeus, que deviam retomar sua religião. A guerra anunciara a morte do secularismo. Os kookistas estavam prontos para mobilizar-se e ter uma participação mais política na luta contra os ocidentais que tentavam conter o expansionismo israelense, contra os árabes e contra o secularismo que o Ocidente disseminara em Israel.

Nos Estados Unidos os fundamentalistas protestantes também estavam prontos. O caos da década de 1960, com sua permissiva cultura jovem, sua revolução sexual, sua defesa de direitos iguais para homossexuais, negros e mulheres, parecia abalar as próprias bases da sociedade. Muitos estavam convencidos de que esse cataclismo, mais o tumulto no Oriente Médio, só podia indicar a proximidade do Arrebatamento. Desde a Revolução o protestantismo americano estava dividido em dois campos antagônicos, e durante cerca de quarenta anos os fundamentalistas se empenharam em criar seu próprio mundo, rejeitando o etos moderno dos secularistas e dos cristãos liberais. Viam-se como estrangeiros, porém na verdade representavam uma grande parcela da população que se indignava com a hegemonia cultural do establishment secularista do Leste e se sentia mais à vontade com a religião conservadora dos fundamentalistas. Ainda não haviam se mobilizado para compor um movimento político destinado a redimir a sociedade, mas tinham potencial para tanto e no final dos anos de 1970 começaram a tomar consciência do próprio poder. Em 1979, ano em que voltaram à cena, uma pesquisa nacional realizada por George Gallup revelou que um terço dos americanos adultos consultados passara por uma conversão religiosa ("renascera"); quase a metade acreditava na infalibilidade da Bíblia-, e mais de oitenta por cento viam Jesus como uma figura divina. A pesquisa revelou ainda a existência de aproximadamente 1300 emissoras de rádio e

televisão evangélicas, com uma audiência de cerca de 130 milhões de pessoas e lucros estimados entre 500 milhões e alguns "bilhões" de dólares. Como declarou o destacado fundamentalista Pat Robertson durante as eleições de 1980: "Temos votos suficientes para governar este país!".(96)

Três fatores contribuíram para esse ressurgimento e essa segurança nas décadas de 1960 e 1970. Primeiro, o desenvolvimento do Sul. Até então o fundamentalismo era produto das grandes cidades do Norte. O Sul ainda era predominantemente agrário. O cristianismo liberal pouco progredira nas igrejas, e, portanto, os "fundamentalistas" não haviam sentido necessidade de combater as novas idéias e o Evangelho Social. Contudo, na década de 1960 o Sul começou a modernizar-se. Recebeu um influxo de nortistas, que procuravam emprego na indústria petrolífera e nos novos projetos tecnológicos e aeroespaciais. Conheceu então o mesmo tipo de industrialização e urbanização acelerada que o Norte conhecera um século antes. Nos anos de 1930 dois terços de sua população viviam no campo; em 1960 menos da metade ainda se encontrava na zona rural. Tinha início a projeção do Sul em nível nacional. Em 1976 Jimmy Carter se tornou o primeiro presidente sulista desde a Guerra Civil; Ronald Reagan, governador da Califórnia, sucedeu-o, em 1980. Os sulistas estavam felizes com sua preeminência, mas seu mundo se transformara por completo. Os imigrantes vindos do Norte levaram com eles idéias modernas e liberais. Nem todos eram protestantes, ou sequer cristãos. Valores e crenças até então inquestionáveis agora tinham de ser defendidos. Principalmente nas denominações batista e presbiteriana os conservadores estavam tão maduros para um movimento fundamentalista quanto seus correligionários do Norte na virada do século e pelas mesmas razões.(97)

A população do novo Sul, que se sentia sem raízes, alienada da sociedade em que vivia, compunha-se, sobretudo de indivíduos que migraram das áreas rurais para as cidades em rápida expansão. Seus filhos agora cursavam faculdade e no campus não só se deparavam com o liberalismo da década de 1960, como conviviam com colegas que haviam perdido a fé.(98) Os pais se alarmavam com suas idéias aparentemente heréticas e nos meios religiosos encontravam conceitos ainda mais chocantes, introduzidos pelos forasteiros do Norte. Cada vez mais pessoas se voltavam para as igrejas fundamentalistas, sobretudo as "eletrônicas". Nessa época televangelistas convincentes construíram verdadeiros impérios. Os conversas em potencial se concentravam nas fronteiras do Sul, começando por Virginia Beach, onde Pat Robertson instalou sua Christian Broadcasting Network e o popularíssimo "700 Club". Depois vinham Lynchburg, na Virginia, onde jerry Falwell iniciara seu ministério televisivo em 1956, e Charlotte, na Carolina do Norte, onde os

exuberantes Jim e Tammy Faye Bakker tinham sua sede. O "cinturão bíblico" terminava no sul da Califórnia, região com longa tradição de conservadorismo político e religioso.(99)

O segundo fator que contribuiu para que muitos tradicionalistas aderissem ao fundamentalismo foi a rápida expansão do poder do Estado americano após a II Guerra Mundial. Desde a Revolução os americanos desconfiavam do governo centralizado e muitas vezes se valiam da religião para expressar sua aversão ao establishment secularista. Os fundamentalistas estavam particularmente indignados com resoluções da Suprema Corte que baniram o culto obrigatório das escolas do Estado por considerá-lo uma violação do "muro de separação" entre religião e política, concebido por Jefferson. Os juízes secularistas chegaram à conclusão de que o patrocínio estatal de programas religiosos nas escolas públicas era inconstitucional, ainda que não envolvesse fundos provenientes de impostos e que o culto fosse voluntário e não se restringisse a uma única denominação. Sobre esse assunto emitiram sentenças em 1948, 1952 e 1962. Em 1963 a Suprema Corte baniu a leitura bíblica das escolas públicas, fundamentando-se na Primeira Emenda. Na década de 1970 declarou inválida toda lei que (1) pretendesse promover a causa da religião, (2) resultasse, ainda que não intencionalmente, no avanço da religião e (3) envolvesse o governo em questões religiosas.(100) Reagia, assim, ao crescente pluralismo da cultura americana; embora nada tivesse contra a religião, queria-a restrita ao âmbito privado.

Tais resoluções eram secularizantes, mas não se comparavam às agressivas tentativas de Nasser ou do xá para marginalizar a fé religiosa. De qualquer modo, cristãos fundamentalistas e evangélicos estavam indignados com o que lhes parecia uma cruzada ímpia. Achavam impossível isolar e limitar legitimamente a religião, pois julgavam absolutas e soberanas as exigências do cristianismo. Sentiam-se ofendidos com a disposição da corte de estender o princípio do "livre exercício" da fé (assegurado pela Primeira Emenda) a religiões que nem sequer eram cristãs e com a determinação dos juízes de situar todas as crenças no mesmo nível. A seu ver isso equivalia a dizer que sua religião era falsa. A decisão de confinar a religião ao âmbito privado enfurecia principalmente os fundamentalistas, pois lhes parecia uma intrusão excessiva e inédita da corte na vida particular dos cidadãos. Quando o Internal Revenue Service ameaçou acabar com a isenção fiscal de algumas faculdades fundamentalistas, alegando que suas normas contrariavam o interesse público, foi como se a sociedade liberal tivesse realizado uma operação de guerra. O “livre exercício" da fé parecia vedado unicamente aos fundamentalistas. Em meados da década de 1970 a Suprema Corte endossou as resoluções do IRS

contra as Goldsborough Christian Schools da Carolina do Norte, que não admitiam afroamericanos, e a Bobjones University, que, embora não fosse segregacionista, baniu do campus o namoro inter-racial, afirmando que a Bíblia o proibia.

Tratava-se de mais um choque entre dois sistemas de valores, semelhante ao do Caso Scopes, em 1925. Ambos os lados se consideravam absolutamente certos. Uma fenda profunda dividiu a nação. À medida que o Estado expandia sua noção de arena pública, nas décadas de 1960 e 1970, os conservadores cristãos que estavam nas margens da sociedade moderna viam suas intervenções cada vez mais como uma ofensiva secularista. Sentiam-se "colonizados" pelo mundo de Manhattan, Washington e Harvard. E quanto a isso se assemelhavam às populações do Oriente Médio que se revoltavam com sua sujeição a potências estrangeiras. Achavam que o governo invadira o sacrossanto recesso da família: uma emenda constitucional conferia às mulheres direitos iguais ao emprego, mas a Bíblia dizia que o lugar da mulher era no lar. A legislação limitava o castigo corporal dos filhos, porém a Bíblia deixava bem claro que o pai tinha o dever de puni-los dessa forma. Concediam-se direitos civis e liberdade de expressão aos homossexuais, legalizava-se o aborto. Reformas que os liberais de San Francisco, Boston ou Yale julgavam justas e corretas escandalizavam os conservadores religiosos de Arkansas e Alabama, segundo os quais devia-se interpretar e obedecer ao pé da letra à palavra inspirada de Deus. Esses conservadores não se sentiam libertados pela sociedade permissiva. Quando pensavam que na década de 1920 dois terços dos estados votaram pela proibição da bebida e que agora os americanos reivindicavam abertamente a legalização da maconha, só podiam chegar à conclusão de que o país estava sob o domínio de Satã.(101)

Surgiu uma nova urgência. Os devotos achavam que a religião verdadeira estava sendo destruída. Se não reagissem, talvez não houvesse outra geração de cristãos. Na década de 1970 mais pais que nunca transferiram os filhos de escolas públicas para estabelecimentos religiosos, onde os professores lhes incutiriam valores e modelos cristãos e conduziriam todo o seu aprendizado num contexto bíblico. Entre 1965 e 1983 as matrículas nas escolas evangélicas multiplicaram-se por seis e cerca de 100 mil crianças fundamentalistas estudavam em casa."(102) O movimento Independent Christian School começou a mobilizar-se. Até então os estabelecimentos fundamentalistas eram esparsos e isolados, porém nos anos de 1970 passaram a associar-se para, entre outras coisas, monitorar a legislação relativa a questões educacionais e atuar como lobistas nos níveis estaduais e federal. Seu número não parava de crescer. Na década de 1990 a American Association of Christian Schools tinha 1360

membros; a Associação Internacional de Escolas Cristãs tinha 1930."(103) Como em muitos outros estabelecimentos de ensino que examinamos, havia um desejo de educação "holística", que visse tudo - patriotismo, história,, moralidade, política , economia - sob um prisma cristão. A instrução espiritual e moral era tão importante quanto a acadêmica (embora esta em geral se equiparasse à do setor público). O clima de "estufa" visava a formar cristãos fervorosos e, se preciso, militantes, preparados para lutar contra a secularização da vida americana. Esses jovens estudavam, por exemplo, a história cristã dos Estados Unidos e examinavam as credenciais religiosas de figuras como George Washington e Abraham Lincoln; liam apenas obras literárias e filosóficas que estivessem "bem" afinadas com a Bíblia e enfatizassem "valores familiares" bíblicos."(104)

Como vimos, o grupo que pretende fazer uma mobilização eficaz precisa de uma ideologia com um inimigo claramente definido. Nas décadas de 1960 e 1970 os ideólogos fundamentalistas protestantes definiam o inimigo como o "humanismo secular". Ao contrário dos muçulmanos e dos kookistas, que atacavam a cultura secular "do Ocidente", os protestantes americanos, fervorosamente patrióticos, não dispunham de um alvo tão fácil. Tinham de combater "o inimigo interno". Com o tempo o termo "humanismo secular" se tornou uma espécie de baú em que os fundamentalistas jogavam todo valor ou. crença que reprovassem. Vejamos, por exemplo, a definição de humanismo secular formulada pelo fundamentalista "Pro-Family Forum" (s/ d):

> Nega a divindade de Deus, a inspiração da Bíblia e a natureza divina de Jesus Cristo.
>
> Nega a existência da alma, da vida após a morte, da salvação e do céu, da condenação e do inferno.
>
> Nega o relato bíblico da Criação.
>
> Acredita que não existem absolutos, nem certo, nem errado - que os valores morais são auto determinados e circunstanciais. Faça o que quiser, "desde que não prejudique ninguém".
>
> Acredita na eliminação de papéis distintivos do homem e da mulher.
>
> Acredita na liberdade sexual entre indivíduos consencientes de qualquer idade, inclusive em sexo antes do casamento, homossexualismo, lesbianismo e incesto.
>
> Acredita no direito ao aborto, à eutanásia e ao suicídio.
>
> Acredita na distribuição eqüitativa da riqueza americana para

reduzir a pobreza e estabelecer a igualdade.

Acredita em controle do meio ambiente, controle de energia e sua limitação. Acredita no fim do patriotismo americano e do sistema de livre empresa, no desarmamento e na criação de um governo socialista universal."(105)

Essa lista, que parece compilada dos primeiro e segundo Manifestos da American Humanist Society (1933 e 1973), uma organização pouco influente, corresponde a uma descrição razoavelmente exata da mentalidade liberal na década de 1960.

Entretanto, como ocorre com a maior parte das ideologias, também caricatura e supersimplifica o liberalismo. Os liberais que pleiteiam a igualdade entre os sexos ou a distribuição eqüitativa da riqueza nem sempre são ateus. Os que acreditam nos direitos dos homossexuais nunca aprovariam o incesto. Em vez de achar que não existe "nem certo, nem errado", apontam a necessidade de rever algumas restrições morais do passado. O desejo de promover a harmonia entre Estados-nação hostis, presente em organizações como a União Européia ou as Nações Unidas, não implica absolutamente o desejo de promover um "governo socialista universal". Mas a lista tem o mérito de mostrar que os fundamentalistas consideravam evidentemente negativos valores que muitos cristãos e secularistas liberais consideravam evidentemente positivos (como a preocupação com os pobres e com o meio ambiente). Era como se houvesse "duas nações" nos Estados Unidos dessa época, assim como no Irã ou em Israel. A sociedade moderna parecia polarizada de tal modo que os diferentes campos tinham cada vez maior dificuldade para entender-se mutuamente. Sendo as subculturas tão isoladas e separatistas, muitos provavelmente nem perceberam a existência do problema.

Mas os fundamentalistas protestantes não viam essa definição do humanismo secular como uma caricatura. Para eles o humanismo secular era uma religião rival, com credo, objetivos e organização próprios. Corroborava sua opinião uma nota na decisão da Suprema Corte sobre o caso Torcaso v. Watkins (1961), que explicitamente incluía o "humanismo secular" no rol das religiões "que não ensinam o que em geral se entende como a crença na existência de Deus", como o budismo, o taoísmo e a cultura ética."(106)* Mais tarde os fundamentalistas usariam essa nota para argumentar que as crenças e valores "humanistas seculares" do governo e dos legisladores deviam ser banidos da vida pública da mesma forma que o protestantismo conservador.

Não se tratava, porém, de uma manobra ou uma distorção engenhosamente

concebida para desacreditar os liberais. Os fundamentalistas tinham verdadeiro pavor do "humanismo secular" e de tudo que ele representa. Viam-no como uma conspiração das forças do mal "contra Deus, contra a moral, contra o autocontrole, contra a América", conforme declarou Tim LaHaye, um de seus mais destacados e prolíficos ideólogos. Os humanistas seculares controlavam o governo, as escolas públicas e as redes de televisão, tendo em vista "destruir o cristianismo e a família americana".(107) Eram humanistas seiscentos senadores, congressistas e ministros, cerca de 275 mil filiados da American Civil Liberties Union, a National Organization for Women, os sindicatos, as fundações Carnegie, Ford e Rockefeller, as faculdades e universidades. Cinqüenta por cento dos legisladores professavam a religião do humanismo secular."(108) A república baseada na Bíblia se transformara num Estado secular, catástrofe que John Whitehead (presidente do conservador Rutherford Institute) atribuía a uma interpretação errônea da Primeira Emenda.Jefferson concebera o "muro de separação" para proteger a religião do Estado, e não vice-versa, Whitehead explicou."(109) Mas agora os juízes humanistas fizeram do Estado objeto de adoração: “Visto como secular, o Estado é, porém, religioso, porque tem como 'suprema preocupação' a própria perpetuação". Portanto o humanismo secular constitui uma rebelião contra a soberania de Deus e peca por idolatria ao venerar o Estado."(110)

* Movimento fundado por Felix Adler em 1876, que enfatiza a importância do comportamento ético independente de crenças religiosas. (N. T)

A conspiração não só se disseminara pela sociedade americana, como conquistara o mundo. De acordo com o fundamentalista Pat Brooks, os humanistas seculares criaram "uma vasta rede conspiratória", que rapidamente se aproximava de "sua meta de instituir uma 'nova ordem mundial', um imenso governo mundial que reduziria a humanidade à escravidão". (111) Para Brooks, como para outros fundamentalistas, o inimigo estava em toda parte, perseguindo implacavelmente seu objetivo: na União Soviética, na Wall Street, no sionismo, no Fundo Monetário Internacional, no Banco Mundial, no Federal Reserve System. O bando que conduzia essa conspiração internacional incluía os Rothschild, os Rockefeller, Kissinger, Brzezinski, o xá e Omar Torrijos, o ex-ditador panamenho."(112) O terror infundido pelo humanismo secular era tão irracional e incontrolável quanto qualquer uma das fantasias paranóicas que examinamos e devia-se ao mesmo medo da aniquilação. A visão que os fundamentalistas protestantes tinham da sociedade moderna em geral e da

americana em particular era tão satânica quanto a de qualquer muçulmano. Para Franky Schaeffer, por exemplo, o Ocidente estava prestes a entrar

> numa tenebrosa era eletrônica, em que as novas hordas pagãs, com todo o poder da tecnologia a sua disposição, logo destruirão os últimos baluartes da humanidade civilizada. As trevas nos aguardam. Abandonando a praia do cristão ocidental, o que temos diante de nós é apenas um mar de desespero, escuro, turbulento, sem fim [...] a não ser que lutemos."(113)

Como os fundamentalistas judeus e islâmicos, os protestantes americanos também se sentiam acuados e obrigados a lutar para sobreviver.

Da mesma forma que a moderna cidade jahili descrita por Sayyd Qutb era quase irreconhecível para os muçulmanos liberais, a visão dos Estados Unidos que os fundamentalistas protestantes estavam desenvolvendo diferia radicalmente da concepção dos liberais.Os fundamentalistas acreditavam piamente que os Estados Unidos eram o país de Deus, mas parece que não acatavam os valores tão apreciados e enaltecidos por outros americanos. Ao escrever sobre a história pátria, praticamente todos lançavam um olhar saudoso sobre os primórdios da nação, porém elogiavam características dos fundadores que os liberais consideravam as menos atraentes. Que tipo de sociedade os puritanos tentaram implantar na Nova Inglaterra?, perguntou Rus Walton, criador da Plymouth Rock Foundation. "Uma democracia? Absolutamente! Os primeiros americanos não trouxeram essa idéia para o Novo Mundo", declarou.(114) Tampouco se preocupavam com liberdade; estavam mais interessados no "bom governo da Igreja e do Estado", que levaria "outros homens a trilhar o caminho do bem".(115) Os fundamentalistas não viam a Revolução como "democrática". Desconfiavam tanto da democracia quanto seus equivalentes judeus e islâmicos e pelo mesmo motivo. Segundo Par Robertson, os Pais Fundadores agiram sob a inspiração de ideais bíblicos calvinistas. Por isso a Revolução Americana não seguiu o mesmo rumo da francesa e da russa. Seu objetivo consistia em estabelecer não uma oclocracia, e sim uma república na qual a lei bíblica controlasse a vontade da maioria e todas as tendências igualitárias.(116) Certamente os Pais Fundadores não queriam uma "democracia pura e direta, em que a maioria pode fazer o que bem entende".(117) Como qualquer fundamentalista muçulmano, apavoravam-se com a idéia de um governo implementando sua própria legislação: a Constituição não estava "habilitada a criar leis independentes da lei suprema [de Deus], mas apenas a administrar a lei fundamental que o homem é capaz de compreender e emular".

(118)

Essa versão do passado americano é muito diferente da do establishment liberal. A história fundamentalista consistiu na criação de uma contracultura empenhada em reconduzir os Estados Unidos ao caminho do bem. Os americanos se afastaram de suas pias origens: as decisões da Suprema Corte, as inovações sociais e a legalização do aborto promoveram a secularização em nome da "liberdade". No final dos anos de 1970, porém, os fundamentalistas começaram a admitir que lhes cabia uma parte da culpa.(119) Haviam se isolado depois do Caso Scopes, deixando os humanistas à vontade para fazer o que quisessem. Ao iniciar-se a década de 1970, Tim LaHaye não pensava no envolvimento político dos fundamentalistas, porém alguns anos depois declarou que em breve os humanistas iriam "destruir a América", se os cristãos não resolvessem "defender a moralidade e a decência com mais vigor que nas três últimas décadas".(120) O pré-milenarismo foi um dos motivos que levaram os fundamentalistas a afastar-se da política: já que o mundo estava condenado, não havia por que tentar reformá-lo. Mas isso também mudou. Em 1970 Hal Lindsey publicou The Late Great Planet Earth, um best-seller que até 1990 vendeu 28 milhões de exemplares. Trata-se de uma reformulação das velhas idéias pré-milenaristas numa prosa vigorosa e moderna. Lindsey não via nenhum papel especial para os Estados Unidos no fim dos tempos e sugeria que os cristãos se contentassem com detectar "sinais" do apocalipse em fatos contemporâneos. No final da década de 1970, contudo, mudou de idéia, como Tim LaHaye. Em The 1980s, Countdown to Armageddon, argumentou que, se os Estados Unidos recuperassem o juízo, poderiam continuar sendo uma potência mundial durante todo o milênio. Mas para isso

> devemos assumir ativamente nossa responsabilidade de cidadãos e de membros da família de Deus. Precisamos nos mobilizar para eleger representantes que não só reflitam no governo a moralidade da Bíblia, como elaborem políticas interna e externa que protejam nosso país e nosso estilo de vida.(121)

Os fundamentalistas estavam prontos para entrar em ação. Tinham um inimigo para combater e uma concepção da América ideal muito diversa da dos liberais e, apesar de todos os seus medos, sentiam-se suficientemente fortes para levar a cabo sua cruzada.

Ao encerrar-se a década de 1970, destacavam-se mais no cenário americano e mostravam-se mais seguros. Esse foi o terceiro fator de sua mobilização no início dos anos de 1980. Já não eram os caipiras pobres que

fugiram correndo do Caso Scopes. A riqueza que viabilizara a sociedade permissiva também os favorecera. Graças à proeminência do Sul e à ascensão do fundamentalismo, muitos achavam possível desafiar o establishment. Sabiam que as denominações liberais minguaram na década de 1960 e que as igrejas evangélicas cresceram em média oito por cento a cada cinco anos.(122) Os televangelistas também se tornaram mais competentes no marketing do cristianismo. Pareciam fazer do Deus banido de grande parte da esfera pública uma presença poderosa e tangível. Ao assistir às aparentes curas de doentes e inválidos operadas pelo pregador pentecostal Oral Roberts, os fundamentalistas viam o poder divino em ação. Ao ouvir o televangelista Jimmy Swaggart, que se vangloriava de salvar 1 00 mil almas por semana, proferir virulentos ataques contra os católicos, os homossexuais e a Suprema Corte, sentiam que alguém estava expressando suas opiniões. Ao saber das polpudas doações que Pat Robertson ou os Bakker recebiam semanalmente em seus programas, convenciam-se de que Deus era a solução para os problemas da economia. Os cristãos deviam dar para receber, diziam. No Reino de Deus "não existe recessão, nem escassez", garantia Robertson.(123) Era uma verdade que parecia corroborada pelo imenso sucesso dos dez grandes impérios televisivos cristãos, que arrecadavam mais de 1 bilhão de dólares por ano, empregavam mais de mil pessoas e se revelaram um negócio altamente profissional.(124)

O homem do momento, porém, era jerry Falwell. Calcula-se que nas décadas de 1960 e 1970 quatro em dez famílias americanas sintonizavam sua emissora. Falwell começara seu ministério numa fábrica desativada de Lynchburg, Virginia, em 1956, pregando para um pequeno número de devotos. Três anos depois sua congregação triplicara, e em 1988 a Thomas Road Baptist Church tinha 18 mil membros e sessenta pastores associados. A renda total da igreja superava 60 milhões de dólares por ano, e os serviços eram transmitidos por 392 canais de televisão e seiscentas emissoras de rádio.(125) Fundamentalista típico, Falwell queria construir um mundo separado e auto-suficiente. Em Lynchburg abriu uma escola nos moldes bíblicos; em 1976 o Liberty Baptist College tinha 1500 alunos. Dedicou-se também a empreendimentos filantrópicos: um lar para alcoólatras, um asilo e uma agência de adoção que oferecia uma alternativa para o aborto. Em 1976 considerava-se o principal comunicador "renascido".

Estava criando uma sociedade alternativa para neutralizar o humanismo secular. Desde o início queria que o Liberty College se tornasse uma universidade de nível internacional, que fosse o equivalente de Notre-Dame para os católicos e de Brigham Young para os mórmons. O fundamentalismo havia mudado desde que Bobjones fundara sua universidade, na década de 1920.

Afastar-se da sociedade já não bastava. Como outros educadores fundamentalistas, Falwell estava formando quadros para o futuro, organizando "um exército espiritual de jovens que são a favor da vida, da moral e dos Estados Unidos".(126) Queria conquistar o establishment secularista, ao passo que Bobjones se retirara do mundo secular a fim de formar professores para escolas cristãs. O Liberty prepararia seus alunos para todos os setores da vida e todas as principais profissões. "Salvaria" a sociedade. Mas para isso o etos fundamentalista devia imperar: a faculdade acatava os artigos de fé; os alunos prestavam semestralmente "serviços cristãos" à comunidade, tinham de usar trajes domingueiros todos os dias e assistir ao culto na Thomas Road três vezes por semana; bebida e cigarro eram proibidos. Ao contrário de Bob Jones, Falwell buscou o credenciamento acadêmico e conseguia atrair jovens não fundamentalistas, cujos pais aprovavam a sobriedade do campus e seus bons padrões de ensino. Falwell encontrara um meio-termo. O Liberty proporcionava uma alternativa para as permissivas faculdades de artes liberais dos anos de 1960 e 1970 e também para velhas e medíocres faculdades bíblicas. Apesar da ênfase na doutrina, o campus estava aberto à discussão de questões intelectuais e sociais, habilitando os estudantes a enfrentar o mundo secular em pé de igualdade e dar início à reconquista. (127)

Falwell estava planejando uma ofensiva em termos modernos. Seu regime de trabalho intenso na faculdade, na igreja e no rádio constituía uma tentativa de alcançar um mundo perdido e agonizante. Sua emissora não recorria a truques ou palhaçadas; a Old Time Gospel Hour abstinha-se das extravagâncias de Roberts, de Swaggart e dos Bakker. Literalista tanto em comunicação quanto em teologia, Falwell transmitia o culto exatamente como se desenrolava, sem concessões à câmera ou ao gosto pelo espetáculo. Era-adepto da moderação, do capitalismo e da ética calvinista do trabalho e construiu seu império inspirado nos novos shopping centers, que ofereciam urna variedade de serviços. Como explicou Elmer Towns, seu principal consultor teológico, acreditava que podia ganhar almas com sua competência empresarial. Para ele os negócios constituíam a vanguarda da inovação, e "a Thomas Road Baptist Church acreditava que a ação conjunta de vários ministérios numa só igreja pode não só atrair as massas para o Evangelho, como atender melhor a cada indivíduo".(128) Nas décadas de 1960 e 1970 a Thomas Road parecia provar a viabilidade religiosa do capitalismo, multiplicando os ministérios e expandindo-se continuamente. Quando procuravam alguém capaz de conduzir um ressurgimento direitista na década de 1980, os poderosos seculares se voltavam para Falwell. Ele compreendia claramente a dinâmica da moderna sociedade capitalista e tinha condições de enfrentá-la de igual para igual.

No entanto, apesar de seu pragmatismo, os fundamentalistas que o seguiam tinham medo. Era inútil tentar convencer Falwell, LaHaye ou Robertson de que não havia nenhuma conspiração humanista secular. Esse medo paranóico da aniquilação, partilhado com os fundamentalistas judeus e muçulmanos, reforçava a urgência e a convicção de sua campanha. A sociedade moderna progredira muito, material e moralmente. Tinha motivo para acreditar em sua retidão. Na Europa e nos Estados Unidos, pelo menos, a democracia, a liberdade e a tolerância eram positivas. Mas os fundamentalistas não conseguiam ver isso, não porque fossem perversos, e sim porque sentiam a modernidade como um ataque que ameaçava seus valores mais sagrados e parecia colocar em perigo sua própria existência. No final da década de 1970 os tradicionalistas judeus, cristãos e muçulmanos estavam prontos para revidar.

9. A ofensiva

(1974-79)

O ataque fundamentalista surpreendeu muitos secularistas. Eles achavam que a religião nunca voltaria a desempenhar um papel importante na política, porém ao terminar a década de 1970 houve uma explosão de fé militante. Em 1978-79 o mundo viu, atônito, um obscuro aiatolá iraniano derrubar o regime do xá Muhammad Reza Pahlevi, aparentemente um dos mais progressistas e estáveis do Oriente Médio. Ao mesmo tempo em que vários governos aplaudiam Anuar Sadat, presidente do Egito, por tomar a iniciativa da paz, reconhecer o Estado de Israel e abrir-se ao diálogo com o Ocidente, alguns observadores constatavam na juventude egípcia um retorno à religião. Esses jovens usavam trajes islâmicos e renunciavam às liberdades da modernidade; muitos se empenhavam numa agressiva conquista dos campi universitários. Nos Estados Unidos jerry Falwell fundou, em 1979, a Maioria Moral, instigando os fundamentalistas protestantes a envolver-se na política e a contestar a legislação estadual e federal que impunha uma agenda "humanista secular".

Aos olhos do establishment secularista essa repentina erupção religiosa era chocante e perversa. Em vez de adotar uma das ideologias modernas que se revelaram eficazes, esses tradicionalistas radicais citavam as Escrituras, leis e princípios arcaicos estranhos ao discurso político do século XX. Seu sucesso inicial parecia inexplicável; governar um Estado moderno de acordo com seus princípios era (certamente?) impossível. Os fundamentalistas estavam aparentemente engajados num atávico retorno ao passado. Ademais, o entusiasmo e o apoio que conquistavam constituíam uma afronta. Os americanos e os europeus que antes imaginaram que a religião se tornara coisa do passado agora constatavam não só que as velhas crenças ainda inspiravam uma lealdade apaixonada, mas também que milhões de judeus, cristãos e muçulmanos devotos odiavam a cultura secular e liberal da qual tanto se orgulhavam.

Na verdade, como vimos, o ressurgimento fundamentalista não foi repentino, nem surpreendente. Fazia já algumas décadas que se intensificava o ressentimento dos religiosos mais conservadores, que por diversos motivos se sentiam menosprezados, oprimidos e até mesmo perseguidos por seus governos seculares. Muitos se afastaram da sociedade moderna para criar um enclave sagrado de fé pura. Certos de que corriam o risco de ser eliminados por regimes

dispostos a destruí-los, prepararam-se para defender-se. Conceberam ideologias para mobilizar os fiéis numa luta pela sobrevivência. Cercados por forças sociais indiferentes ou até hostis à religião, desenvolveram uma mania de perseguição que podia facilmente degenerar em agressão. Em meados da década de 1970 decidiram que chegara a hora de agir. Tinham consciência da própria força, pressentiam uma crise iminente e acreditavam que viviam um momento único de sua história. Haveriam de mudar o mundo antes que o mundo os mudasse. Achavam que a história tomara um rumo fatal e que tudo estava errado. Agora se encontravam em sociedades que marginalizaram ou excluíram Deus e estavam prontos para ressacralizar o mundo. Obrigariam os secularistas a abandonar sua orgulhosa segurança, que fazia do homem a medida de todas as coisas, e a reconhecer a soberania do divino.

A maioria dos observadores secularistas não percebeu essa reação religiosa. As sociedades se polarizaram de tal modo que os liberais nos Estados Unidos ou os secularistas ocidentalizados num país como o Irã tendiam a subestimar a contracultura religiosa que vinha se desenvolvendo durante anos. Enganaram-se ao imaginar que essa devoção combativa pertencia ao passado; tratava-se de formas modernas de fé, muitas vezes inovadoras dispostas a deixar de lado séculos de tradição. Ao mesmo tempo em que rejeitaram a modernidade, os fundamentalistas das três religiões também sofreram a influência de idéias e entusiasmos modernos. Mas ainda tinham muito que aprender. Essas primeiras ofensivas representaram o auge da era fundamentalista, porém, como veremos no próximo capítulo, dificilmente um movimento de inspiração religiosa consegue manter a integridade quando entra no mundo plural, racional e pragmático da política moderna. Uma revolução contra a tirania pode tomar-se tirânica; uma campanha para abolir as separações da modernidade e chegar a uma integração holística pode tornar-se totalitária; é perigoso traduzir em logoi políticos as visões míticas, messiânicas ou místicas dos fundamentalistas. Contudo, após décadas de humilhação e opressão, os fundamentalistas julgavam-se invencíveis e acreditavam que reconquistariam o mundo para Deus.

A Revolução Iraniana foi o acontecimento que pela primeira vez atraiu a atenção do mundo para o potencial fundamentalista, mas não foi o primeiro movimento a aventurar-se com sucesso na política. Vimos que depois da Guerra do Yom Kippur, em 1973, os kookistas se convenceram de que o povo judeu estava engajado numa guerra contra as forças do mal. A guerra constituíra um aviso; a redenção já começara, mas, se o governo pretendia promover políticas que obstruíssem o processo messiânico, eles mesmos deviam tomar a iniciativa. Para sua surpresa encontraram aliados secularistas que, embora não endossassem as opiniões do rabino Kook, estavam igualmente decididos a preservar cada

palmo dos territórios ocupados. Judeus que não eram kookistas nem praticantes, como Rafael Eitan, chefe do Estado-Maior do Exército, e Yuval Ne'eman, físico nuclear e ultranacionalista, dispunham-se a trabalhar com os sionistas religiosos para garantir a posse dos territórios ocupados. Em fevereiro de 1974 diversos rabinos, jovens secularistas belicosos kookistas e outros sionistas religiosos que serviram nas FDI e lutaram nas guerras israelenses formaram o Gush Emunim, "Bloco dos Fiéis".

Pouco depois elaboraram uma declaração de princípios. O Gush não seria um partido político, concorrendo a cadeiras no Knesset, mas um grupo de pressão, empenhado em "despertar o povo judeu para a plena concretização do ideal sionista, ciente de que esse ideal tem origem na herança judaica de Israel e que seu objetivo consiste na redenção de Israel e do mundo inteiro".(1) Enquanto os primeiros sionistas abandonaram a religião, o Gush insistia em arraigar seu movimento no judaísmo. Enquanto seus membros seculares podiam interpretar o termo "redenção" num sentido mais livre e mais político, os ativistas religiosos que adotavam a visão holística do rabino Kook tinham certeza de que a redenção messiânica já começara e que só haveria paz no resto do mundo quando o povo judeu se instalasse em todo Eretz Israel.

Desde sua criação o Gush Emunim desafiava o Israel secular. A declaração de princípios enfatizava o fracasso do velho sionismo. Embora os judeus lutassem ferozmente pela sobrevivência em sua própria terra,

> testemunhamos um processo de declínio e afastamento da realização do ideal sionista em palavras e atos. Quatro fatores relacionados são responsáveis por esta crise: fadiga mental e frustração devidas ao extenso conflito; falta de desafio; preferência por objetivos egoísticos; diminuição da fé judaica.(2)

Os religiosos do Gush consideravam crucial o último desses fatores - o enfraquecimento da religião. Achavam que, divorciado do judaísmo, o sionismo não fazia sentido. Ao mesmo tempo em que procuravam conquistar aos árabes os territórios ocupados, os kookistas também travavam uma guerra contra o Israel secular. Estavam decididos a substituir o velho discurso socialista e nacionalista pelo discurso bíblico. Os sionistas trabalhistas procuraram normalizar a vida dos judeus e torná-los "iguais a todas as outras nações"; já o Gush Emunim enfatizava a "unicidade" do povo de Israel, (3) que, tendo sido escolhido por Deus, era essencialmente diferente de todas as outras nações e não se sujeitava às mesmas regras. A Bíblia deixava bem claro que, como povo "santo", Israel ocupava um lugar à parte, tinha categoria própria.(4) 0 sionismo

trabalhista tentara incorporar o humanismo liberal do moderno Ocidente, mas o Gush Emunim via o judaísmo e a cultura ocidental como antíteses. Assim, para os kookistas, o sionismo secular não tinha como dar certo.(5) Sua missão consistia em recuperar o sionismo para a religião, corrigir os erros do passado e endireitar a história.

A Guerra do Yom Kippur, que por pouco não terminara em desastre, mostrara a necessidade urgente de agir para acelerar o processo de redenção, retardado pela política do "falso" sionismo secular. O Gush Emunim demoraria mais de um ano para desenvolver-se plenamente, mas acabou por proporcionar a seus integrantes um estilo de vida global, abrangendo vestuário, música, decoração, livros, nomes dos filhos e até linguagem.(6) Com o passar dos anos criou uma contracultura que permitiu a seus adeptos afastarem-se do Israel secular, no velho estilo fundamentalista. Entretanto os religiosos pertencentes ao grupo ostentavam sua devoção e sua observância da Torá com certa agressividade. Nos primórdios do Estado os israelenses seculares zombavam dos judeus que usavam o solidéu tradicional; agora esses ativistas piedosos exibiam o kipa como acessório do radical chique religioso.(7) Os membros do Gush se consideravam mais genuinamente judeus e sionistas que os trabalhistas, associando-se a guerreiros santos da Antigüidade como Josué, Davi e os Macabeus e a heróis sionistas como Theodor Herzl, Ben-Gurion e os pioneiros, que também eram possuídos por alguma visão mística e, em sua época, às vezes passavam por loucos.

Enquanto os integrantes seculares e religiosos do Gush se organizavam, um grupo de kookistas, com a ajuda do veterano colono Moshe Levinger, plantava um garin ("semente" ou núcleo de um pequeno assentamento) numa estação ferroviária próxima da cidade árabe de Nablus, na Margem Ocidental. Trata-se de uma área sagrada para os judeus: Nablus ocupa o lugar de Siquém, cidade bíblica relacionada com Jacó e Josué. Os colonos estavam ressacralizando um local que a seu ver os palestinos profanaram. Chamaram seu povoado de Elon Moreh, outro nome bíblico de Siquém, e resolveram transformar a estação ferroviária em yeshiva, onde se estudariam os textos sagrados. Resolveram também aderir ao Gush Emunim. O governo tentou desalojá-los, pois o garin era ilegal, mas o Gush não via necessidade de obedecer às resoluções dos Estados Unidos, que exigiam a retirada de Israel dos territórios ocupados: os judeus não estavam sujeitos às leis de outros povos. Os colonos conquistaram considerável apoio em Israel, enquanto o governo se mostrava fraco e hesitante. Em abril de 1975 Moshe Levinger liderou uma marcha de vinte mil judeus pela Margem Ocidental. De sua tenda em Elon Moreh, que chamava de sua "central de informações", negociava com Shimon Peres, ministro da

Defesa israelense. Houve confronto com soldados das FDI, mas, em vez de tiros, trocaram-se pedradas e coronhadas. Por fim Peres tomou um helicóptero e foi conversar com Levinger, que, após a reunião, saiu de sua tenda furioso, rasgando a camisa no tradicional gesto de luto. Temendo perder o voto dos religiosos nas eleições que se aproximavam, Peres cedeu e em dezembro de 1975 concordou em acomodar trinta colonos de Elon Moreh num acampamento militar das imediações. Levinger foi carregado triunfalmente por jovens entusiásticos.(8) Magro, calvo, com uma barba rala, óculos grossos e uma arma eternamente pendurada no ombro personificava um novo tipo de herói judeu. Alguns começavam a equipará-lo ao zaddik, ao Estudioso da Torá, ao Hassídico. Os secularistas também o apoiavam. "Levinger simboliza o retorno do sionismo", declarou Geula Cohen, terrorista veterano e confesso. "É como uma vela na Judéia e na Samaria [nomes bíblicos da Margem Ocidental]. É o líder da revolução sionista."(9)

Elon Moreh, agora chamado Kedamim, era enfim uma realidade por ocasião da Hanucá, a festa que comemora a libertação de Jerusalém pelos Macabeus em 164 a.C. e a rededicação do Templo, até então em poder dos selêucidas. Na mitologia do Gush Emunim o garin se tornou uma nova Hanucá, uma investida divina, uma vitória para Deus. Nesse momento crucial parecia que a maré havia mudado; o sionismo secular tivera de submeter-se à vontade divina. Levinger recolocara a história nos trilhos.

Os anos de 1974 a 1977 correspondem à fase de ouro do Gush. Seus integrantes percorriam o país, dando palestras e recrutando jovens de ambos os sexos, secularistas e religiosos dispostos a instalar-se nos territórios. O movimento se expandiu, com ramificações por toda parte. Seus líderes conceberam um plano de ação para ocupar inteiramente a Margem Ocidental: transferir para a região centenas de milhares de judeus e povoar as 'montanhas com suas fortificações estratégicas. Consultaram especialistas na geografia local, em demografia e em colonização. Criaram equipes administrativas para cuidar do planejamento e da propaganda. Uma dessas equipes, a Mate Mirtzai, organizava operações de povoamento.(10) Liderados com freqüência por Levinger, grupos de invasores conduziam seus velhos trailers, na calada da noite, para uma desolada colina da Margem Ocidental. Quando o exército foi expulsá-los, os direitistas do Knesset acusaram o governo trabalhista de agir exatamente como os ingleses na época anterior ao surgimento do Estado. A manobra surtiu efeito. Agora o governo fazia o papel de opressor e os colonos do Gush personificavam o passado heróico de Israel.

Entretanto nesses três anos o Gush conseguiu fundar apenas três colônias. Ansioso para apaziguar o Egito e a Síria, o primeiro-ministro Yitzhak

Rabin estava disposto a fazer pequenas concessões territoriais e resistia à pressão conjunta do Gush e da direita. Mas o Gush continuou com sua propaganda, promovendo comícios monstros e marchas pela Margem Ocidental. Em 1975 multidões de secularistas e religiosos empunharam rolos da Torá, cantaram e dançaram nos territórios ocupados. Em 1976, no Dia da Independência, cerca de vinte mil judeus armados fizeram um "piquenique" na Margem Ocidental, marchando de um lado a outro da Samaria.(11) Tais manifestações geralmente coincidiam com um novo assentamento ou corri mais uma invasão. Tudo isso levou alguns israelenses a considerar os territórios essencialmente judeus e ajudou a derrubar a proibição de instalar-se em terras ocupadas.

Pragmático, hábil e inventivo, o Gush atraía ateus e secularistas, mas era fundamentalmente religioso para seus integrantes ortodoxos, que dos rabinos Kook herdaram a devoção cabalística. Fundar uma colônia em território judaico equivalia a expandir o reino do sagrado e empurrar as fronteiras do "Outro Lado". Uma colônia era o que os cristãos chamariam de sacramento, um símbolo tangível da graça oculta, um modo novo e mais eficaz de tornar o divino presente no mundo profano. Ara o que Isaac Luria chamou de tikkun, um ato de restauração que um dia transformaria o mundo e o cosmo. As marchas, os confrontos com o exército e as invasões constituíam uma espécie de ritual que provocavam êxtase e uma sensação de libertação. Durante anos os kookistas se julgaram inferiores aos pioneiros seculares e aos Haredim eruditos, mas agora se viam no centro dos acontecimentos e na vanguarda de uma guerra cósmica. Apressando a Redenção, sentiam-se em sintonia com os ritmos fundamentais do universo. Observadores registraram que, ao rezar, balançavam para a frente e para trás, com os olhos bem fechados, o rosto contorcido numa expressão de dor, e gritavam. Esses são sinais do que os cabalistas denominaram kawwanah, um esforço de intensa concentração que permite ao devoto discernir o significado essencial do rito através de sua forma simbólica.(12) O ato realizado com kawwanah não só aproxima o devoto de Deus, como contribui para corrigir o desequilíbrio que separa o profano do divino. Os ativistas do Gush experimentavam esse êxtase quando rezavam, mas também viam suas atividades políticas sob a mesma luz. O espetáculo do rabino Kook pregando e chorando diante de uma imensa multidão na inauguração de um novo assentamento constituía uma "revelação". Bem como o espetáculo de invasores envoltos em seus xales de oração, gritando, agarrando-se ao solo sagrado com as mãos ensangüentadas, enquanto o exército os arrancava de uma colina próxima a Ramallah.(13) Não se trata de simples momentos políticos. Os ativistas acreditavam que através desses fatos terrenos assistiam ao drama divino que se desenrolava no âmago da realidade.

A política tornou-se, assim, um ato de adoração (avodah). Antes de ir à sinagoga o judeu toma um banho ritual (mikveh). 'Antes de mergulhar no lodo da política", diziam os rabinos do Gush, "devemos purificar-nos no mikveh, pois é corno se fôssemos investigar os segredos da Torá."(14) Essa frase revela o dualismo existente na devoção do grupo. Embora seja tão santa quanto a Torá, a política é também - corno Kook Sênior assinalara - um mar de lodo. A partir de 1967 os kookistas muitas vezes experimentavam o choque de fatos históricos como uma "explosão de luz", uma das imagens prediletas de Kook Sênior, e contudo tinham plena consciência das trevas do fracasso, dos reveses e obstáculos políticos. Saudavam as vitórias israelenses como grandes milagres, e contudo reconheciam que elas se deviam à tecnologia moderna e à competência dos militares.

Estavam, portanto, bem conscientes do profano e do sagrado. Seu anseio do divino era contrabalançado pela experiência da obscura, intransigente e difícil realidade terrena. Daí o extremismo e a angústia de sua devoção e de seu ativismo. Tinham por missão colocar toda a vida - mesmo em seus aspectos mais impuros, banais e perversos - sob a égide do sagrado. Mas, enquanto os hassídicos encontravam alegria e uma nova luz nessa tarefa, o êxtase do Gush muitas vezes se mesclava de raiva e ressentimento. Essa gente pertence à era moderna. O divino está mais distante, e transcender a realidade crucial e insistente do profano - que, muitos acham agora, é tudo que existe - demanda mais que um grande esforço. Os ativistas do Gush superavam sua alienação pessoal no secular Estado de Israel, tentando tirar a terra dos árabes. Apaziguavam-se interiormente deslocando-se, ultrapassando as fronteiras de seu país e colonizando territórios desde muito perdidos. O "retorno" a Eretz Israel constituiu uma tentativa de recuperar um valor e um estado de espírito mais fundamental que o confuso presente.

Essa espiritualidade de raiva e reconquista envolve dificuldades evidentes. Em 1977, pela primeira vez na história israelense, os trabalhistas foram derrotados nas urnas e o Likud, partido de direita liderado por Menachem Begin, subiu ao poder. Begin sempre defendera a existência de um Estado judeu em ambos os lados do rio Jordão, de modo que sua vitória pareceu, a princípio, mais um ato divino. Pouco depois de eleito, ele visitou Kook, na Merkaz Harav, ajoelhou-se a seus pés e se curvou diante do velho rabino. Daniel Ben Simon presenciou essa "cena surrealista" e mais tarde lembrou: "Senti meu coração explodir dentro de mim. Que maior prova empírica poderia haver de que as fantasias [de Kook] eram de fato realidade".(15) Admirador declarado de Levinger, Begin gostava de chamar o Gush Emunim de "filhos muito queridos" e geralmente usava imagens bíblicas para expor sua política belicista.

O governo Likud deu inicio à maciça colonização dos territórios ocupados. Ariel Sharon, o novo líder da Comissão de Terras de Israel, declarou que no prazo de vinte anos pretendia instalar um milhão de judeus na Margem Ocidental. Até meados de 1981 o Likud gastou quatrocentos milhões de dólares nos territórios e construiu vinte colônias, com cerca de 18 500 habitantes. Em agosto de 1984 havia em toda a Margem Ocidental cerca de 113 núcleos oficiais do governo, inclusive seis povoados de bom tamanho. Cercados por 46 mil judeus militantes, os árabes se amedrontaram, e alguns recorreram à violência. (16) Era o ambiente político perfeito para o Gush Emunim, que contava com forte apoio do governo. Em 1978 Raphael Eitan responsabilizou cada um dos assentamentos da Margem Ocidental pela segurança em sua área. Centenas de colonos foram dispensados de suas unidades militares para proteger sua comunidade e policiar as estradas e os campos; para isso receberam uma grande quantidade de armas e equipamentos sofisticados. Em março de 1979 o governo criou cinco conselhos regionais para cobrar impostos, prestar serviços e empregar trabalhadores na Margem Ocidental. Os integrantes do Gush geralmente desempenhavam papéis de destaque, se bem que agora representassem apenas vinte por cento dos colonos da Margem Ocidental.(17) Eram basicamente funcionários públicos, porém seus anos de confronto os tornaram cépticos em relação ao governo, e depois da vitória do Likud eles criaram o Armana ("Pacto"), para organizar e unificar suas atividades no âmbito da colonização, e o Moetzet Yesha, um conselho de colônias Gush, para lhes dar alguma independência.

O cepticismo do Gush tinha razão de ser, pois sua lua-de-mel com o Likud foi breve. Em 20 de novembro de 1977 o presidente do Egito, Anuar Sadat, realizou sua histórica viagem a Jerusalém a fim de iniciar o processo de paz e no ano seguinte assinou, com Begin, os acordos de Camp David. Israel devolveria a península do Sinai, conquistada em 1967, ao Egito, que, em troca, o reconheceria como Estado e garantiria a segurança em suas fronteiras comuns. Os acordos visavam ao estabelecimento de uma "Base para a Paz", possíveis negociações entre Israel, Egito, Jordânia e os "representantes do povo palestino" sobre o futuro da Margem Ocidental e da Faixa de Gaza. Para ambos os lados Camp David tinha um caráter pragmático. O Egito recuperava um território importante, e Israel ganhava um pouco de paz. O Sinai não era solo sagrado; não fazia parte da Terra Prometida descrita na Bíblia. Begin sempre se mostrara inflexível no tocante à devolução da Margem Ocidental aos árabes; também acreditava que as discussões da Base para a Paz nunca ocorreriam, pois nenhum Estado árabe as permitiria. No dia em que assinou o tratado de Camp David, anunciou a criação de mais vinte colônias na Margem Ocidental.

O anúncio não apaziguou os sionistas religiosos, o Gush Emunim ou a direita israelense de modo geral. Em 8 de outubro de 1979 o Tehiya ("Renascença"), partido empenhado em combater Camp David e impedir novas concessões territoriais, surgiu oficialmente, com as bênçãos do rabino Kook. Agora os radicais religiosos e seculares trabalhavam juntos na mesma facção política. Em 1981 o kookista Haim Drukman, ex-membro do Gahelet, fundou o partido Morasha ("Herança"), para reivindicar mais assentamentos na Margem Ocidental. Os integrantes do Gush não viam paz em Camp David. Ressaltavam a relação etimológica entre as palavras shalom ("paz") e shlemut ("inteireza"): a verdadeira paz significava integridade territorial e a preservação de toda a terra de Israel. Não podia haver meio-termo. Como explicou o rabino Eleazar Waldman, do Gush, Israel travava uma luta contra o mal, da qual dependia o destino do planeta:

> A Redenção não é apenas a Redenção de Israel, mas a Redenção de todo o mundo. No entanto a Redenção do mundo depende da Redenção de Israel. Dela deriva nossa influência moral, espiritual e cultural sobre o mundo inteiro. Da habitação de toda a terra de Israel por seu povo advirá a bênção para toda a humanidade.(18)

Parecia impossível, porém, implementar esse imperativo mítico num mundo governado segundo princípios pragmáticos seculares. Por mais belicosa ou bíblica que fosse sua retórica, Begin não pretendia deixar o mythos interferir no logos prático da política. Desde o começo eficiência e efetividade eram o lema do espírito moderno. Princípios absolutos tinham de adaptar-se a considerações e programas políticos de ordem prática. Begin precisava manter sua boa reputação frente aos Estados Unidos, que queriam o processo de paz.

Esse seria sempre um dos maiores problemas dos fundamentalistas que lutavam em nome de Deus no mundo político moderno. O Gush Emunim conquistou algumas vitórias nessa época. Em 1978 Shlomo Aviner, formado na Sorbonne e na Merkaz Harav, fundou a yeshiva Ateret Cohanim ("Coroa de Sacerdotes") no bairro muçulmano de Jerusalém Oriental. Sobranceira ao monte do Templo, onde se situa a Cúpula do Rochedo, o terceiro lugar mais sagrado do mundo islâmico, a yeshiva destinava-se ao estudo de textos referentes ao culto e aos sacrifícios sacerdotais realizados no Templo bíblico, tendo em vista a preparação para a vinda do Messias e a reconstrução do Templo em seu local de origem. Como isso implicaria a destruição do santuário muçulmano, a Ateret Cohanim constituía, por si só, uma provocação; ademais, deu início a um projeto de colonização da Cidade Velha de Jerusalém, que Israel anexara em 1967, a

despeito da comunidade internacional. A yeshiva começou, secretamente, a comprar propriedades árabes e reconstruir velhas sinagogas no bairro muçulmano, a fim de estabelecer uma forte presença judaica nessa parte da cidade.(19) A segunda vitória ocorreu em 1979, quando a Suprema Corte israelense ordenou o desmantelamento de Elon Moreh, a sudeste de Nablus, e o Gush Emunim ameaçou deflagrar uma guerra civil e uma greve de fome. No final de janeiro de 1980 o gabinete designou uma comissão especial para encontrar meios de salvaguardar colônias existentes e criar novas oportunidades dentro dos limites impostos pela Suprema Corte. Em 15 de maio o governo anunciou um plano qüinqüenal para instalar 59 novas colônias na Margem Ocidental.(20)

Contudo, apesar desses sucessos isolados, os dias de glória do movimento já pertenciam ao passado. Os israelenses estavam gostando da paz, e em 1982 o Gush Emunim amargou uma séria derrota. Fiei aos acordos de Camp David, Israel evacuara a próspera cidade secular de Yamit, construída pelo governo trabalhista nas bordas do Sinai. Moshe Levinger declarou que o "vírus da paz" infectara o sionismo (21) e reconduziu a Yamit milhares de colonos, que ocuparam as casas abandonadas, desafiando as FDI a desalojá-los. Lembrou-lhes as guerras judaicas contra Roma (66-72), quando 960 homens, mulheres e crianças se suicidaram na fortaleza de Massada para não se entregar ao exército romano. Os rabinos do Gush consultaram dois importantes rabinos israelenses, que todavia condenaram o martírio, e mais uma vez Levinger rasgou as,vestes em sinal de luto.(22) Quando as FDI chegaram para remover os colonos, não derramaram uma só gota de sangue, porém o Gush se preparara para um confronto, e por um momento religiosos e seculares pareciam posicionados num campo de batalha.

O episódio de Yamit possivelmente constituiu uma tentativa inconsciente de negar uma terrível verdade. O Grande Despertar que os kookistas esperavam não ocorrera; a Redenção talvez não fosse iminente, afinal. Como podia ser santo um Estado que fazia concessões territoriais tão pusilânimes? Os religiosos do Gush experimentavam "a grande desilusão" de uma esperança messiânica que poderia levar a atitudes mais desesperadas. Apesar de seus melhores esforços, o movimento não conseguira fazer a política de Deus funcionar no mundo concreto. Pouco antes da retirada do Sinai o rabino Kook faleceu, e sua morte intensificou esse sentimento de abandono. Sem ninguém que pudesse Indiscutivelmente ocupar o lugar de Kook, o Gush se dividiu. Alguns recomendavam paciência, oração e uma nova ênfase na instrução para reavivar o verdadeiro espírito de Israel. Outros preferiam a violência. Os acordos de Camp David encontraram oposição não só entre

religiosos israelenses, mas também entre muçulmanos egípcios. Graças a sua iniciativa de paz, Anuar Sadat conquistara a estima e a admiração do Ocidente; todavia, embora muitos setores da sociedade apreciassem a paz, os egípcios em geral se sentiam mais ambivalentes em relação a seu governante. A maioria da população amava Nasser, não obstante a catástrofe da Guerra dos Seis Dias. Sadat nunca inspirou a mesma afeição. Sempre fora considerado politicamente insignificante e quando chegou ao poder, em 1971, teve de neutralizar uma tentativa de golpe palaciano contra ele. Em 1973, porém, seu comparativo sucesso na Guerra do Yom Kippur contribuiu muito para sua legitimidade.(23) Tendo sido aprovado no campo de batalha e tendo restaurado a confiança dos árabes, Sadat conseguiu levar seu povo ao processo de paz que, acreditava, ajudaria o Egito e repararia as relações com o Ocidente.

Após a derrota de 1967 Nasser se afastara um pouco do socialismo e dera início a uma reaproximação com os Estados Unidos. Reconhecendo o novo clima religioso do Oriente Médio, voltara a rechear seus discursos com referências islâmicas, embora mantivesse os Irmãos Muçulmanos presos. Sadat acentuou essas duas tendências. Em 1972 demitiu os 1500 consultores soviéticos contratados por seu antecessor e depois da Guerra do Yom Kippur anunciou urna nova política que introduziria o Egito no mercado capitalista mundial. Chamou-a de infitah ("Porta Aberta").(24) No entanto não era economista, e a infitah exacerbou os problemas financeiros do país, sempre um calcanhar-de-aquiles. A Porta Aberta certamente propiciou uma enxurrada de dinheiro e produtos estrangeiros. Acordos fiscais vantajosos atraíram investidores ocidentais, e o Egito realmente se aproximou mais dos Estados Unidos. Uma pequena parcela da burguesia ascendente também se beneficiou, e alguns egípcios fizeram fortuna. A vasta maioria, porém, sofreu. Os empresários locais não tinham como enfrentar a concorrência estrangeira; havia corrupção, e o consumismo ostensivo da elite provocava revolta. Os jovens em particular sentiam-se marginalizados. Apenas quatro por cento tinham possibilidade de conseguir um emprego razoável; os outros sobreviviam com os minguados salários do setor público e com os ganhos de seu trabalho extra - e comumente medíocre - como taxistas, encanadores e eletricistas. As moradias decentes eram proibitivamente caras; assim, os jovens noivos em geral tinham de esperar anos para poder se casar. Sua única esperança era a emigração. Centenas de milhares de egípcios partiram em busca de trabalho nos ricos países produtores de petróleo, onde podiam ganhar bem, mandar dinheiro para a família e poupar para o futuro. Muitos camponeses participaram desse êxodo para o Golfo e só voltaram com dinheiro suficiente para construir uma casa ou comprar um trator.(25) Se conquistou para Sadat a estima do Ocidente, a infitah obrigou muitos egípcios a exilar-se.

Enquanto americanos se instalavam no Egito com suas empresas e sua cultura, grande parte da população local achava o país cada vez mais estranho e ocidentalizado. O próprio Sadat estava se distanciando de seu povo. Ele e sua mulher, Jihan ostentavam um estilo de vida tipicamente ocidental: com freqüência recebiam celebridades estrangeiras, bebiam e desfrutavam o luxo de suas numerosas mansões, reformadas ao custo de milhões de dólares, distantes das dificuldades que a maioria dos egípcios enfrentava. Isso não condizia com sua imagem de homem religioso, cuidadosamente cultivada. Segundo a tradição sunita, o bom governante não se afasta de seu povo, leva uma vida simples e frugal e zela pela distribuição mais justa possível da riqueza de sua sociedade. (26) Autodenominando-se “o presidente devoto", numa tentativa de afinar-se com o novo clima religioso do país, e incentivando a imprensa a fotografá-lo nas mesquitas com uma destacada “marca de cinza" na testa, para mostrar que se prostrava em oração cinco vezes por dia, Sadat inevitavelmente convidava os muçulmanos a tecerem comparações desfavoráveis entre seu comportamento real e sua conduta ideal.

Superficialmente, porém, ele beneficiou a religião. Precisava imprimir a seu regime uma identidade diferente da do nasserismo. Desde a época de Muhammad Ali os egípcios repetidamente tentaram encontrar seu lugar no mundo moderno. Imitaram o Ocidente, adotaram políticas e ideologias ocidentais, lutaram pela independência e procuraram reformar sua cultura segundo padrões europeus modernos. Não tiveram sucesso. Como os iranianos, muitos deles achavam que chegara a hora de "voltar para si mesmos" e criar uma identidade moderna, mas caracteristicamente islâmica. Sadat soube capitalizar isso. Estava procurando fazer do islamismo uma religião civil, conforme o modelo ocidental, subserviente ao Estado. Enquanto Nasser perseguira grupos islamistas, Sadat os libertava. Entre 1971 e 1975 soltou pouco a pouco os irmãos Muçulmanos que definhavam nas prisões e nos campos de concentração. Relaxou as leis severas de seu antecessor que controlavam grupos religiosos e permitiu que se reunissem, orassem e tivessem publicações próprias. Não autorizou o restabelecimento da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos como organização política plenamente ativa, mas concedeu-lhe liberdade para rezar e fundar um jornal, al-Dawah ("O Chamado"). Deixou que se construíssem muitas mesquitas e que o islamismo tivesse mais espaço na mídia. Também cortejou agremiações de estudantes islâmicos, encorajando-os a tomar dos socialistas e dos nasseristas o controle sobre os campi. Nasser tentara suprimir a religião e descobrira que essa política coerciva era contraproducente: acarretara o surgimento da religiosidade mais extrema promovida por Sayyid Qutb. Agora Sadat tentava se apropriar da religião e usá-la para alcançar seus próprios

objetivos. O que também se revelaria um erro trágico.

A princípio sua política parecia um sucesso. A Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, por exemplo, aparentemente aprendera a lição. Seus líderes mais velhos, libertados da prisão, mostravam-se decididos a repudiar Sayyid Qutb e o Aparelho Secreto e desejosos de retomar a política não-violenta e reformista de Hasan al-Banna. Os Irmãos queriam um Estado governado de acordo com a lei muçulmana, mas achavam que esse objetivo só poderia ser alcançado no longo prazo, com métodos pacíficos e legais.(27) Embora dissessem que estavam resgatando o espírito original da Sociedade, a organização era agora muito diferente. Enquanto Banna atraíra sobretudo trabalhadores e indivíduos da classe média, na década de 1970 o que os estudiosos às vezes chamam de "Neo-lrmandade" atraía burgueses que prosperaram com a Porta Aberta, levavam uma vida confortável e estavam dispostos a cooperar com o regime. Essa nova Irmandade não agradava à maioria, que se distanciava cada vez mais do Egito de Sadat e sofria privações sem fim. Na falta de outra forma permitida de oposição ao regime, muitos dos mais descontentes buscavam uma alternativa islâmica mais radical.(28)

Entretanto a política de Sadat logo malquistou a Neo-lrmandade, cujo jornal al-Dawah, com uma circulação de cerca de 78 mil exemplares, publicava mensalmente notícias sobre os quatro "inimigos" do Islã: o cristianismo ocidental (que em geral chamava de al-Salibiyyah, Cruzada, para ressaltar seu imperialismo), o comunismo, o secularismo (representado por Atatürk) e o sionismo. O jornal considerava a "judiaria" como a abominação suprema, inextricavelmente ligada com os outros três inimigos. Citava passagens do Alcorão referentes aos judeus que se rebelaram contra o Profeta em Medina e ignorava trechos positivos sobre a fé judaica.(29) Afirmava que seu anti-semitismo remontava ao Profeta, mas na verdade se tratava de uma inovação recente, baseada nos Protocolos dos sábios de Sião, e não em fontes islâmicas. A Neo-lrmandade não podia, portanto, permanecer fiei a Sadat depois de Camp David.(30)

Contudo uma seita muçulmana mais radical surgira por ocasião da histórica visita de Sadat a Jerusalém. Seus líderes estavam sendo julgados pelo assassinato de Muhammad al-Dhahabi, ilustre sábio religioso e ex-ministro do governo. Os egípcios se escandalizaram ao ouvir esses jovens declararem que desde a época dos quatro primeiros califas "corretamente orientados" (rashidun) o Islã declinava e nada fizera que não fosse idolatria; que o Egito inteiro, inclusive o presidente e o establishment religioso, pertenciam à jahiliyyah; que era necessário destruir essa sociedade jahili e construir sobre suas ruínas uma sociedade verdadeiramente muçulmana, baseada no Alcorão e na Suna. Deus

escolhera Shukri Mustafa, o fundador da seita, para implantar uma nova lei e reconduzir a história islâmica ao caminho certo.(31)

Shukri fora detido pelo regime de Nasser em 1965, aos 23 anos de idade, porque estava distribuindo panfletos da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos.(32) Esse delito irrelevante lhe valeu um confinamento de seis anos, durante os quais ele leu Mawdudi e Qutb e, como muitos Irmãos mais jovens, fascinou-se com suas idéias. Nas prisões esses muçulmanos mais radicais praticavam a segregação estrita preconizada por Qutb. Afastavam-se dos outros detentos e dos Irmãos mais velhos e mais moderados, declarando-os jahili. Alguns, porém, mantinham suas opiniões em segredo. Qutb achava que sua vanguarda demoraria muito para estar em condições de deflagrar a jihad contra a sociedade jahili. Primeiro tinha de passar pelos três estágios iniciais do programa de Maomé e preparar-se espiritualmente. Assim, alguns jovens extremistas presos admitiam que por enquanto estavam "fracos" e incapazes de desafiar o regime do mal. Deviam, pois, continuar vivendo normalmente na jahiliyyah e aguardar o momento propício para entrar em ação. Shukri, porém, pertencia ao grupo mais fervoroso, defensor da "separação total" (mufsalah kamilah): certos de que quem não aderia a sua seita era infiel, os verdadeiros crentes negavam-se a falar com seus companheiros de cárcere e freqüentemente se envolviam em brigas de socos.(33)

Quando saiu do campo de Abu Zabal, em 16 de outubro de 1971, Shukri fundou a Sociedade dos Muçulmanos. Os membros desse novo grupo se consideravam a vanguarda de Qutb e se dedicaram a cumprir seu programa, isolando-se fim de preparar-se para a jihad. Vendo toda a sociedade egípcia como corta, recusavam-se a entrar nas mesquitas e decretaram a excomunhão (takfir) do establishment religioso e secular. Alguns partiram para os desertos e cavernas das montanhas nos arredores de Asyut, cidade natal de Shukri. A maioria morava em quartos alugados nos bairros mais pobres da periferia das grandes cidades, onde tentava levar uma vida genuinamente islâmica. Em 1976 a Sociedade dos Muçulmanos tinha cerca de dois mil membros de ambos os sexos, convencidos de que Deus os escolhera para construir uma ummah pura sobre as ruínas da jahiliyyah contemporânea. Estavam nas mãos de Deus. Agora que tomaram a iniciativa, Deus faria o resto. A polícia os vigiava atentamente, mas logo os deixou de lado, concluindo que se tratava de um bando de malucos inofensivos.(34) Contudo, se Sadat e seus assessores se dessem ao trabalho de examinar a vida desses jovens fundamentalistas desesperados, talvez percebessem que tais comunidades muçulmanas constituíam o reverso da Porta Aberta e refletiam o lado sombrio do Egito moderno.

A excomunhão de toda a sociedade egípcia pode ter sido exagerada,

porém não foi totalmente infundada. Por mais mesquitas que se construíssem, não havia nada de islâmico numa nação em que uma pequena elite controlava a riqueza e a maioria da população vivia à míngua. A hijrah, ou "migração", de membros da Sociedade para os bairros mais miseráveis também demonstrava as agruras de muitos jovens que se sentiam deslocados e expulsos de sua própria terra. Rapazes que Shukri enviava para os países do Golfo, no rastro de tantos outros jovens egípcios, sustentavam as comunidades do grupo. Muitos tinham formação universitária, porém Shukri dizia que todo conhecimento secular era perda de tempo; os muçulmanos só precisavam do Alcorão. Eis aí mais um exagero, que no entanto tinha um fundo de verdade. Na década de 1970 muitos egípcios recebiam uma educação totalmente inútil. Os ensinamentos e os métodos de estudo eram inadequados, e o diploma universitário não garantia um emprego decente: a criada de uma família estrangeira provavelmente ganhava mais que um professor assistente de uma faculdade.(35)

Enquanto agiu discretamente, a Sociedade não teve problemas com o regime. Em 1977, porém, Shukri saiu da sombra. Em novembro de 1976 grupos islâmicos rivais roubaram-lhe alguns adeptos, que em sua opinião se tornaram apóstatas e mereciam morrer. Seus discípulos desfecharam uma série de ataques contra esses desertares, e catorze deles foram presos por tentativa de homicídio. Shukri imediatamente partiu para a ofensiva. No primeiro semestre de 1977 fez campanha pela libertação de seus prosélitos, enviando artigos para os jornais e tentando conseguir espaço no rádio e na televisão. Como não obteve nenhum resultado com esses métodos pacíficos, recorreu à violência. Em 7 de julho seqüestrou Muhammad al-Dhahabi, autor de um panfleto que acusava a Sociedade de heresia. No dia seguinte publicou um comunicado em três jornais egípcios, bem como em vários países muçulmanos, em Nova York, Paris e Londres. Exigiu a libertação imediata dos discípulos, as desculpas da mídia por sua cobertura negativa da Sociedade e a formação de uma comissão para investigar o sistema legal e os serviços de inteligência do regime. Evidentemente não conhecia a natureza do Estado que estava desafiando: Sadat nunca permitiria qualquer discussão sobre os métodos de sua polícia secreta. Dias depois, quando se encontrou o corpo de Dhahabi, Shukri foi preso, juntamente com centenas de seguidores. Após um breve julgamento, foi executado com cinco dos principais membros da Sociedade. A imprensa chamou a seita de Takfir wal Hijrah ("Excomunhão e Migração"), por causa de sua ideologia rejeicionista e condenatória.(36) Como grande parte da teologia fundamentalista, o grupo surgiu da experiência do ódio e da marginalização, mas a história de seu líder nos lembra que nem sempre é correto tachar simplesmente de lunático um movimento desse tipo. Embora desequilibrado e tragicamente equivocado,

Shukri criou uma contracultura que espelhava o lado mais tenebroso do novo Egito, enaltecido com tanto entusiasmo pelo Ocidente, revelava de maneira distorcida e exagerada o que estava de fato acontecendo e expressava a alienação de muitos jovens egípcios num país que não lhes parecia mais seu.

Igualmente reveladores, porém mais bem-sucedidos e duradouros, foram os jamaat al-ismaliyyah, grupos estudantis islamistas que dominaram os campi durante a presidência de Sadat. Como a Sociedade de Shukri, os jamaat se consideravam a vanguarda de Qutb; todavia, em vez de afastar-se do mundo, tentavam criar um espaço islâmico num meio que parecia indiferente a suas necessidades. Longe de ser como Oxford, Harvard ou a Sorbonne, as universidades eram instituições imensas, insensíveis e mal equipadas. Entre 1970 e 1977 o número de estudantes passou de aproximadamente duzentos mil a meio milhão, o que resultou numa superlotação alarmante. Dois ou três alunos dividiam a mesma carteira, e as salas de aula e os laboratórios estavam sempre tão cheios que praticamente não se conseguia ouvir a voz do professor, sobretudo quando os microfones estavam quebrados. A superlotação era particularmente penosa para as mulheres, muitas das quais provinham de um ambiente tradicional e achavam intolerável a aglomeração de rapazes a sua volta, na escola e nos ônibus que transportavam os estudantes para seus alojamentos igualmente apinhados. O aprendizado resumia-se na memorização, e o sucesso nos exames exigia a recitação maquinal das anotações feitas em classe e dos manuais publicados pelos professores. As faculdades de letras, filosofia, direito e ciências sociais eram um "lixo" e viviam praticamente às moscas. Independentemente de sua vocação, jovens talentosos se deparavam com apenas as opções de estudar medicina, farmacologia, odontologia, engenharia ou economia, ou de conformar-se com os piores professores e com as mínimas possibilidades de conseguir um emprego razoável depois de formados. Ao invés de aprimorar sua capacidade de refletir sobre os problemas da humanidade ou da sociedade, eram obrigados a absorver informações passivamente. Assim, sua iniciação à cultura moderna era cronicamente superficial e deixava intactas suas crenças e práticas religiosas.(37)

Os jamaat produziram poucos livros ou panfletos, mas um artigo que Isam al-Din al-Aryan escreveu para o al-Dawah, em 1980, resume suas principais idéias. Nitidamente inspirados em Sayyid Qutb, esses grupos acreditavam que na hora de os egípcios se livrarem das ideologias ocidentais e soviética que os dominaram durante tanto tempo e voltar para o islamismo. O Egito ainda era controlado por infiéis e só um grande despertar religioso poderia torná-lo realmente independente.(38) Os jamaat não se limitavam a discutir idéias, mas criativamente aplicavam a ideologia islâmica a suas circunstâncias.

Em 1973 inauguraram seus acampamentos de verão nas principais universidades.(39) Ali estudavam o Alcorão, rezavam juntos à noite e ouviam sermões sobre a Idade do Ouro do Islã, a trajetória do Profeta e os quatro rashidun. De dia dedicavam-se a atividades esportivas e aulas,de defesa pessoal. Durante algumas semanas viviam, pensavam e agiam num ambiente totalmente islâmico. Faziam, em certo sentido, uma hijrah temporária, uma migração da sociedade estabelecida para um mundo onde podiam vivenciar o Alcorão e experimentar o impacto do livro sagrado em sua vida. Descobriam como era viver num meio realmente fiei aos ensinamentos das escrituras. Tinham uma amostra de uma utopia muçulmana em tudo contrária ao falso islamismo do regime. Escutavam pregadores e oradores discorrerem sobre a decepção com a modernidade, que podia funcionar muito bem na Europa ou nos Estados Unidos, mas que no Egito beneficiara unicamente os ricos.

De volta às aulas, tentavam reproduzir algumas de suas experiências no campus. Criaram um serviço de microônibus para suas colegas, a fim de poupar-lhes o constrangimento que com freqüência sofriam no transporte público. Pela mesma razão reivindicaram fileiras separadas para rapazes e moças nas salas de aula e propuseram o uso do traje islâmico para ambos os sexos. As roupas longas e fechadas eram mais práticas numa sociedade que não via com bons olhos o namoro à ocidental e onde a frustração sexual constituía um problema para os jovens (já que o casamento, por motivos de ordem econômica, estava fora de cogitação). Os jamaat também promoviam sessões de estudo nas mesquitas, que, ao contrário dos alojamentos barulhentos e lotados, favoreciam a concentração. Essas táticas se revelaram eficazes. A moça que, em princípio, usava o traje tradicional ou se sentava na fileira feminina da classe apenas para evitar constrangimentos conscientizava-se, ao mesmo tempo, de que o regime se preocupava menos com seu bem-estar que os jamaat. O jovem que saía de seu tumultuado dormitório para estudar numa mesquita fazia uma pequena hijrah simbólica e constatava que um ambiente islâmico era muito melhor para ele.(40) Muitos estudantes provinham de uma sociedade agrária, tradicional, pré-moderna. Na universidade, além de experimentar a modernidade como algo estranho, impessoal e desconcertante, não recebiam ferramentas intelectuais que os habilitassem a criticar o regime, Muitos concluíam que só o islamismo fazia sentido neste mundo.

Os observadores ocidentais se alarmaram com a retomada do véu, que desde a época de Lord Cromer consideravam um símbolo do atraso e do patriarcado árabes. Não pensavam assim as mulheres muçulmanas que voluntariamente assumiam o traje islâmico por motivos de ordem prática e também como um modo de rejeitar uma identidade ocidental. O véu, a echarpe e

a túnica longa podiam simbolizar aquela "volta para si mesmos" que os islamistas tentavam realizar com tanta dificuldade no período pós-colonial. Afinal, o traje ocidental nada tem de sagrado. O desejo de ver todas as mulheres usando-o devera-se à tendência de considerar “o Ocidente” como a norma que "o resto do mundo" tem de seguir. Ao longo dos anos a mulher velada passara a representar a auto-afirmação do Islã e sua rejeição da hegemonia cultural do Ocidente. Ao optar por esconder-se, ela desafia os costumes sexuais do Ocidente, com sua estranha compulsão para "mostrar tudo". Enquanto os ocidentais tentam submeter o corpo ao controle da vontade, dedicando-se à ginástica e aos exercícios físicos, e, apegados a esta vida, procuram torná-lo imune ao processo do tempo e do envelhecimento, o corpo encoberto do muçulmano tacitamente declara sua obediência a ordens divinas e sua orientação para a transcendência, não para este mundo. Enquanto os ocidentais com freqüência expõem e até exibem como um privilégio o corpo dispendiosamente bronzeado e finamente esculpido, o corpo do muçulmano, envolto em roupas muito semelhantes, enfatiza a igualdade da visão islâmica e afirma o ideal de comunidade,presente no Alcorão, em oposição ao individualismo da modernidade ocidental. Mais ou menos como as comunas de Shukri Mustafa, a muçulmana velada constitui uma crítica tácita ao lado mais sombrio do espírito moderno.(41)

A mulher que decidia usar o traje islâmico não estava necessariamente aceitando a submissão feminina da pré-modernidade. Uma pesquisa realizada no Egito em 1982 revela que, enquanto as mulheres veladas geralmente eram mais conservadoras que as que preferiam a indumentária ocidental, uma porcentagem extraordinariamente alta de islamistas tinha opiniões progressistas sobre os papéis sexuais. Entre as mulheres veladas 88 por cento consideravam importante a educação feminina, 88 por cento achavam aceitável trabalhar fora e 77 por cento pretendiam trabalhar depois de formadas; entre as não veladas os índices eram, respectivamente, 93, 95 e 85 por cento. A diferença se acentuava com relação a outros aspectos, porém a maioria das mulheres veladas pensava que ambos os sexos deviam ter direitos e deveres políticos iguais (53 por cento) e que as mulheres deviam ter acesso aos mais altos cargos públicos (63 por cento). Apenas 38 por cento delas (mas 66 por cento das outras) acreditavam em igualdade conjugal. Para a maioria (67 por cento das veladas e 52,7 por cento das não veladas) a Shariah devia ser a lei do país.(42)

É verdade que, como toda lei pré-moderna, a Shariah reduz as mulheres a urna posição secundária e inferior. Entretanto, conforme Leila Ahmed assinala em Women anã Gender in Islam, essas mulheres, como tantos reformadores muçulmanos do passado, estavam tentando retornar ao "verdadeiro islamismo"

do Alcorão e da Suna, não à fiqh medieval de al-Azhar. O "verdadeiro islamismo" prega igualdade e justiça para todos - inclusive para elas, acreditavam. Ahmed admite, porém, que podiam ser absorvidas pelo establishment patriarcal e observa que a implantação de um regime islâmico comumente resultou numa deterioração da condição feminina.(43) Quando as coisas não vão bem, é fácil aplacar o descontentamento dando aos homens mais controle sobre suas mulheres. Não obstante, continua sendo verdade que o traje islâmico nem sempre indica submissão feminina. A estudiosa turca Nilufa Gole afirma que as mulheres veladas geralmente são militantes, francas e instruídas.(44) Muitas delas desempenharam papel ativo e por vezes heróico na nova ofensiva fundamentalista.

Ahmed também assinala que no Egito o traje islâmico não representa uma volta ao passado. As roupas que muitas mulheres preferiam nas décadas de 1970 e 1980 nada tinham de tradicional. Era uma moda nova, como os estilos ocidentais (à parte as mangas e saias longas), e não a indumentária de suas avós. Na verdade era uma espécie de "meio-termo", de uniforme de transição para a sociedade moderna. Nessa época mais mulheres começavam a receber instrução superior. Muitas universitárias que optavam pelo traje islâmico estavam entre os primeiros membros de sua família a ir além do ensino básico; com freqüência provinham do campo. Usavam, portanto, uma versão "moderna" da roupa de suas parentas. Ao deparar-se com a alarmante modernidade da cidade grande - cosmopolitismo, consumismo desenfreado, desigualdades, violência, superpopulação -, podiam facilmente se perder. Sua vestimenta proclamava sua mobilidade ascendente, mas também dava alguma continuidade ao que haviam usado antes. A identidade islâmica e a comunidade que a acompanhava amenizavam um rito de passagem que poderia ser traumático. Vimos que em termos de estilo de vida e ideologia a religião ajudara os fiéis do passado em sua transição do convencional para o mais moderno. O traje islâmico, para homens e mulheres, podia ser mais um desses recursos.(45)

Toda transição é dolorosa, porém. No final da década de 1970 os jamaat ajudaram jovens universitários de ambos os sexos a expressar sua frustração e sua confusão, muitas vezes de maneira violenta. Embora fossem o menos agressivo dos movimentos islâmicos egípcios dos anos de 1970, alguns líderes mais militantes recorriam à força bruta para dominar o campus. O arabista americano Patrick Gaffney elaborou um estudo do jamaah al-Islamiyyah, da Universidade de Minya, no Alto Egito, onde o corpo discente ainda era modesto e o pequeno grupo tinha poucos rivais. O jamaah começou por definir certos espaços como islâmicos: um quadro de avisos, um setor da lanchonete, as partes sombreadas do gramado. Utilizando táticas de intimidação, em 1977 assumiu o

controle da união estudantil. Construiu uma mesquita numa área comum às faculdades de Arte e Educação, onde os alunos deviam reunir-se nos intervalos de aula. Ali distribuía tapetes de oração, amplificava as preces com alto-falantes e mantinha jovens barbudos constantemente estudando o Alcorão.(46)

Podemos dizer que essa ocupação agressiva de um espaço secular correspondeu a uma tosca tentativa de reconstruir o Islã e implantá-lo num mundo ocidentalizado. O jamaah de Minya recusou-se a admitir a expansão universal da civilização ocidental e tentou mudar o mapa. Corno a adoção do traje muçulmano, a conversão de um espaço profano em mesquita constituiu uma rebelião contra um estilo de vida totalmente secularizado. Por quase um século os egípcios, como outros povos em desenvolvimento, foram considerados incapazes de fazer história e estabelecer sua própria sociedade moderna. Agora os islamistas estavam fazendo alguma coisa acontecer, ainda que em pequena escala. Estavam protestando contra a centralidade do ponto de vista ocidental e expondo suas opiniões. Como os movimentos étnicos ou pró direitos civis, como o feminismo ou o ambientalismo, as organizações estudantis muçulmanas lutavam para reafirmar uma identidade, valores e questões que, a seu ver, a modernidade industrial reprimira, e para enfatizar a vitalidade do local e do particular em oposição à uniformidade da sociedade global imposta pelo Ocidente. Como outros movimentos pós-modernos, realizavam um ato de descolonização simbólica, uma tentativa de descentrar o Ocidente e demonstrar a existência de outras possibilidades para o gênero humano. Quando Sadat se aproximou ainda mais do Ocidente e fez as pazes com Israel (que os islamistas consideravam o alter ego dos Estados Unidos no Oriente Médio), a ruptura com o regime se tornou praticamente inevitável. Em Minya os estudantes intensificaram sua violência. Depredaram igrejas, atacaram colegas que se recusavam a usar o traje muçulmano e, em fevereiro de 1979, ocuparam durante uma semana o prédio da prefeitura. Quando a polícia fechou uma de suas mesquitas, reuniram-se no meio da rua para a oração comunitária da sexta-feira, parando o trânsito. Em seguida tomaram a cidade universitária, inclusive os alojamentos dos colegas, e mantiveram trinta estudantes cristãos como reféns. Dois dias depois mil soldados sufocaram a rebelião. (47)

Até 1977 Sadat apoiava os jamaat al-islamiyyah, mas retirou seu apoio ante os acontecimentos de Minya. Em 14 de abril de 1979 visitou o Alto Egito e declarou às universidades de Minya e Asyut que não toleraria mais esse abuso da religião. Em junho baniu a União dos Estudantes Egípcios e congelou seus bens. Entretanto os jamaat eram fortes demais para desaparecer. No final do jejum do Ramadã realizaram concentrações maciças nas principais cidades do país. No Cairo cinqüenta mil islamitas rezaram diante do palácio presidencial Abidin,

tacitamente advertindo a Sadat que devia governar em conformidade com a lei de Deus. Yusuf al-Qaradawi, ilustre Irmão Muçulmano, viajou desde o Golfo para falar à multidão. Lembrou a Sadat, então muito empenhado na preservação da múmia de Ramsés II, que

> o Egito é muçulmano, e não faraônico [...] os jovens dos jamaat al-islamiyyah são os verdadeiros representantes do Egito, e não a avenida das Pirâmides, os espetáculos teatrais, os filmes. [...] O Egito não é mulheres nuas, mas mulheres veladas, fiéis às prescrições da lei divina. O Egito é jovens que deixam a barba crescer. [...] É a terra de al-Azhar! (48)

A repressão e a coerção surtiram o efeito de sempre. Os estudantes islamistas redobraram seus esforços para transformar os campi em baluartes islâmicos e desferiram novos ataques a cinemas, teatros, cristãos e mulheres sem véu. Também passaram a difundir suas idéias fora das universidades. Agora estavam em guerra aberta contra o regime e seu etos secularizado. Os jamaat não podiam reagrupar-se, e muitos de seus membros aderiram às novas células secretas delicadas a uma jihad mais violenta.

Todos esses fatos tiveram como pano de fundo a Revolução Iraniana. Enquanto Sadat, em sua tentativa de aproximar-se mais do Ocidente, orgulhos a mente se referia a Reza Pahlevi como seu antigo, os militantes islâmicos do Egito exultavam ao saber que os revolucionários iranianos estavam derrubando o xá. A Revolução Iraniana de 1978-79 foi um divisor de águas. Foi uma inspiração para milhares de muçulmanos do mundo inteiro que desde muito viam sua religião atacada. A vitória de Khomeini mostrou que o islamismo não estava fadado à destruição, mas podia lutar contra grandes forças secularistas e vencê-las. Ao mesmo tempo a Revolução horrorizou muitos ocidentais. A barbárie aparentemente triunfara sobre o Iluminismo. Para numerosos secularistas Khomeini e o Irã representavam tudo que a religião tinha de errado - e até mesmo de mau - principalmente porque a Revolução revelou o ódio de muitos iranianos pelo Ocidente em geral e pelos Estados Unidos em particular.

No início da década de 1970 o Irã parecia florescer. Investidores americanos e a elite iraniana ganharam fortunas com os novos negócios criados pela Revolução Branca. Longe de ser um centro de espionagem (como diriam os revolucionários), a embaixada dos Estados Unidos em Teerã era um centro de corretagem que colocava americanos ricos em contato com iranianos ricos.(49) No entanto - mais uma vez - só a elite se beneficiava. O Estado prosperava, a população empobrecia. Havia um consumismo desenfreado nas camadas mais

altas da sociedade e corrupção e privação entre os pequeno-burgueses e os pobres dos centros urbanos. À alta do preço do petróleo, em 1973 -74, seguiu-se uma terrível inflação, devida à falta de oportunidade de investimentos para todos, exceto para os muito ricos. Um milhão de trabalhadores estavam desempregados, muitos comerciantes se arruinaram com o influxo de produtos estrangeiros, e em 1977 a inflação começou a afetar os ricos. Nesse clima de descontentamento e desespero, as duas principais organizações guerrilheiras entraram em ação, assassinando militares e consultores americanos. Havia muito ressentimento contra os americanos sediados no Irã, que pareciam lucrar com o caos. Nessa época o regime do xá se tornou mais tirânico e autocrático que nunca.(50)

Muitos iranianos insatisfeitos se voltaram para os ulemás, que reagiram à crise de diferentes modos. Em Qum o aiatolá Shariatmadari, mujtahid eminente, condenou toda política de confronto com o regime, embora ansiasse pela restauração da Constituição de 1906. O aiatolá Taleqani, que fora preso várias vezes por exigir a aplicação estrita da Constituição e por protestar contra os excessos do regime, alinhou-se com reformadores laicos como Mehdi Bazargan e Abolhassan Bani Sadr, que queriam uma república islâmica, mas não um governo clerical. Taleqani não acreditava que o clero viesse a ter papel de destaque no governo; certamente não concordava com o Velayat-e Faqih, o governo de um jurista carismático, concebido por Khomeini.(51) Mas Khomeini ainda simbolizava a inabalável resistência ao regime. Em junho de 1975 os alunos da madrasah Fayziyyah organizaram uma manifestação para lembrar o aniversário da prisão de Khomeini em 1963. A polícia invadiu o prédio, lançou bombas de gás lacrimogêneo e matou um estudante, jogando-o do telhado. O governo fechou a madrasah, cujos pátios silenciosos e vazios se tornaram um poderoso símbolo da fundamental hostilidade do xá a qualquer murmúrio de protesto e de sua oposição à religião.(52) A imaginação popular cada vez mais o identificava como Yazid, o inimigo da fé, o assassino do mártir Husain, e como o inimigo de Khomeini, que o povo agora chamava de seu imame.

No entanto, ao iniciar-se o ano de 1977, o regime relaxou um pouco e aparentemente se curvou à pressão pública. Jimmy Carter elegera-se presidente dos Estados Unidos em 1976, e sua campanha pelos direitos humanos, somada a um relatório da Anistia Internacional sobre a situação dos tribunais e prisões iranianas, talvez tenha convencido o xá a fazer algumas concessões à maioria descontente. Na prática pouca coisa mudou, porém as leis da censura se afrouxaram e uma onda de publicações invadiu o mercado, revelando frustração em quase todos os setores da sociedade. Os estudantes estavam furiosos com a interferência do governo nas universidades; os agricultores protestavam contra a

importação de produtos agrícolas, que aumentava a pobreza no campo; os negociantes se mostravam preocupados com a inflação e a corrupção; os advogados clamavam contra a decisão de rebaixar a Suprema Corte.(53) Mas ainda não se falava em revolução. A maioria dos ulemás seguia o exemplo de Shariatmadari e mantinha a tradicional postura quietista. O mais eloqüente protesto contra o governo partiu dos escritores, e não do clero. Entre 10 e 19 de outubro de 1977 cerca de sessenta importantes escritores iranianos leram sua obra a milhares de pessoas no Instituto Goethe de Teerã. A Savak não interrompeu essas leituras, que todavia eram francamente hostis ao regime.(54) Parecia que o governo estava aprendendo a admitir o protesto pacífico.

Mas a nova era não durou muito. Pouco depois dos encontros literários o xá percebeu claramente que a situação se tornava incontrolável. Numerosos dissidentes conhecidos foram presos, e em 3 de novembro de 1977 o filho de Khomeini, Mustafa, morreu misteriosamente no Iraque, quase com certeza por obra da Savak.(55) Mais uma vez o xá se colocara no papel de Yazid. Khomeini já possuía uma aura xiita e começava a ter alguma semelhança com o Imame Escondido no exílio; agora, como o imame Husain, perdia o filho, assassinado por um tirano. Em todo o Irã multidões choraram a morte de Mustafa, batendo no peito, conforme a tradição. Em Teerã a polícia investiu contra elas, e nos dias 15, 16 e 25 de novembro prendeu e espancou participantes de leituras de poemas. Mas ainda não havia sinal de um levante generalizado. Khomeini, que chamava o filho de "luz de meus olhos", estava quieto em Najaf.

Em 13 de novembro de 1977 Reza Pahlevi viajou para os Estados Unidos a fim de avistar-se com o presidente Carter. Todos os dias numerosos iranianos que estudavam em universidades americanas iam a Washington para gritar slogans contra o xá diante da Casa Branca. Num jantar de cerimônia Carter pronunciou um comovente discurso sobre a importância da especial relação entre os dois países e chamou o Irã de "ilha de estabilidade numa região turbulenta do mundo".(56) Em 31 de dezembro interrompeu uma viagem à índia para fazer urna rápida visita a Teerã, onde mais uma vez expressou seu caloroso apoio ao regime. Até o fim continuou demonstrando sua confiança em Pahlevi. Sua visita a Teerã coincidiu com o mês sagrado de Muharram, quando a tragédia de Kerbala estava bem viva na lembrança do povo; nesse ano todos pensavam também em Khomeini: o xá acabara de proibir as cerimônias de pesar por Mustafa, que, de acordo com a tradição, deveriam realizar-se quarenta dias após sua morte. Ao viajar nessas circunstâncias dramáticas para endossar o regime de Pahlevi, Carter assumiu claramente o papel do Grande Satã.

Os americanos se escandalizaram ao ver sua nação qualificada de satânica durante e após a Revolução. Mesmo os que sabiam da aversão que

muitos iranianos sentiam pelos Estados Unidos desde o golpe da CIA, CM 1953, repudiaram essa imagem demoníaca. Por mais equivocada que fosse, a política americana não merecia ser condenada dessa maneira. Tal condenação apenas confirmava o que geralmente se pensava dos revolucionários iranianos: que eram todos fanáticos, histéricos e desequilibrados. Entretanto a maioria dos ocidentais não entendeu a imagem do Grande Satã. No cristianismo Satã representa o mal esmagador, porém no islamismo é uma figura muito mais controlável. O Alcorão até sugere que ele acabará sendo esquecido no fim dos tempos, (57) tamanha é sua confiança na infinita bondade divina. Os iranianos que chamavam os Estados Unidos de "Grande Satã" não estavam classificando-os de diabolicamente malvados, e sim dizendo algo mais preciso. No xiismo popular Shaitan, o Tentador, é uma criatura ridícula, cronicamente incapaz de apreciar os valores espirituais do mundo invisível. Uma história o mostra reclamando dos privilégios que Deus conferiu aos humanos e dos dons inferiores que lhe couberam. Shaitan não tem profetas, contenta-se com adivinhos, faz do bazar sua mesquita, sente-se mais à vontade nos banhos públicos e, em vez de buscar Deus, procura vinho e mulheres.(58) É irremediavelmente trivial, está preso para sempre no mundo exterior (zahir) e não compreende que a existência possui uma dimensão mais profunda e mais importante. Para muitos iranianos os Estados Unidos, o Grande Shaitan, eram "o Grande Trivializador". Os bares, os cassinos e o etos secularista da ocidentoxicada zona norte de Teerã representavam o etos americano, que parecia ignorar deliberadamente as realidades ocultas (batin) que dão sentido à vida. Ademais, o Grande Shaitan tentara o xá até afastá-lo dos verdadeiros valores islâmicos e levá-lo a um superficial secularismo.(59)

O xiismo iraniano sempre foi motivado por duas paixões: justiça social e o Invisível (al-ghayb). Ao longo dos séculos os ocidentais cultivaram um etos racional, concentrado no mundo físico, tal como os sentidos o percebem; já os xiitas iranianos, como outros grupos pré-modernos, alimentaram a noção do mundo oculto (batin), evocado pelo culto e pelo mito. Durante a Revolução Branca os iranianos tiveram acesso à eletricidade, à televisão e ao transporte moderno, mas a revivescência religiosa do país revelou que muita gente não se contentava com essas conquistas exteriores (zaheri). A modernização fora rápida demais e inevitavelmente superficial. Muitos ainda ansiavam pelo batin, sem o qual sua vida não teria nem valor nem significado. Conforme explicou o antropólogo americano William Beeman, o iraniano que se sentia preso na superfície material da existência achava que perdera a alma. O esforço para chegar a uma vida interior pura ainda constituía um valor supremo para a sociedade iraniana, tanto que um dos maiores elogios que se podia fazer a alguém era dizer que "seu interior (batin) e seu exterior (zahir) são idênticos".

(60) Sem um forte sentido do espiritual muitos se sentiam completamente perdidos. Durante a Revolução Branca alguns se convenceram de que o materialismo, os bens de consumo, os divertimentos e valores estrangeiros envenenaram sua sociedade ocidentoxicada. Ademais, o xá, com o entusiástico apoio dos Estados Unidos, parecia disposto a destruir o islamismo, fonte da espiritualidade da nação. Exilou Khomeini, fechou a madrasah Fayziyyah, insultou o clero e cortou seus rendimentos e matou estudantes de teologia.

A Revolução Iraniana não foi meramente política. Por certo não teria ocorrido sem o regime cruel e autocrático de Reza Pahlevi e sem a crise econômica. Tampouco teria tido sucesso sem a colaboração de muitos secularistas, que, embora não sofressem desse mal-estar espiritual, uniram-se aos ulemás só para livrar-se do xá. Mas a Revolução foi também uma rebelião contra o etos secularista que excluía a religião e que muitos iranianos comuns viam como uma imposição, contrária a sua vontade. A imagem dos Estados Unidos como o Grande Satã evidencia isso. Muitos achavam, acertadamente ou não, que Pahlevi não agiria como agiu, se não contasse com o respaldo de Washington. Sabiam que os americanos se orgulhavam de sua política secular, que deliberadamente separava a religião do Estado; constataram que numerosos ocidentais consideravam louvável e necessário concentrar-se no zahir. O resultado, segundo eles, era a hedonística vida noturna da zona norte de Teerã. Embora soubessem que muitos americanos eram religiosos, não viam sentido em sua fé. O "interior" e o "exterior' de Jimmy Carter não eram "idênticos". Os iranianos não compreendiam como o presidente podia continuar apoiando um governante que em 1978 começara a matar seu próprio povo. "Não esperávamos que Carter defendesse o xá, pois ele é um homem religioso, que empunha a bandeira dos direitos humanos", o aiatolá Husain Montazeri declarou a um entrevistador depois da Revolução. "Como Carter, o cristão devoto, pode defender o xá?"(61)

Ainda que tentasse, Carter não conseguiria se encaixar mais perfeitamente no papel de vilão que por ocasião de sua visita a Pahlevi no réveillon de 1977, durante o mês sagrado de Muharram. No turbulento ano seguinte os Estados Unidos passaram a representar a causa primeira dos problemas espirituais, econômicos e políticos do Irã. Grafites identificavam Carter com Yazid e Pahlevi com Shimr, o general que massacrou Husain e seu pequeno exército. Alguns desenhos mostravam Khomeini como Moisés, o xá como o faraó e o presidente americano como o ídolo adorado pelo faraó /xá.(62) Pensava que os Estados Unidos tivessem corrompido Pahlevi e que Khomeini, cada vez mais visto sob o prisma xiita, era a alternativa islâmica para a ímpia ditadura contemporânea.

Ao terminar o mês de Muharram de 1978, o xá novamente se colocou no papel de inimigo do xiismo. Em 8 de janeiro um artigo infamante publicado no jornal semi-oficial Ettelaat chamou Khomeini de "aventureiro descrente, preso aos centros do colonialismo", atribuiu-lhe uma vida dissoluta e afirmou que ele havia sido espião dos ingleses e ainda estava a serviço da Inglaterra, que desejava acabar com a Revolução Branca.(63) Com esse ataque grosseiro e absurdo o xá cometeu um erro fatal. No dia seguinte quatro mil estudantes saíram às ruas de Qum, exigindo liberdade de expressão, a retomada da Constituição de 1906, a libertação dos prisioneiros políticos, a reabertura da madrasah Fayziyyah e o retorno de Khomeini. O que obtiveram foi um massacre. A polícia disparou contra os jovens desarmados e, segundo os ulemás, matou setenta estudantes (segundo o regime, apenas dez).(64) Esse foi o dia mais sangrento do Irã desde os tumultos de 1963 e, para Pahlevi, assinalou o começo do fim. William Beeman observa que os iranianos toleram muita coisa, mas que um só ato de má-fé basta para romper irremediavelmente relações pessoais, comerciais e políticas. Urna vez consumada a ruptura, não há como voltar atrás.(65) Foi o que o xá fez quando ordenou à Savak que abrisse fogo sobre os estudantes de Qum. Milhões de iranianos religiosos se enfureceram. E eclodiu a Revolução.

Nos meses anteriores intelectuais, escritores, advogados e empresários lideraram a oposição ao regime de Pahlevi. Em janeiro, porém, depois desse gritante ataque ao xiismo, os ulemás assumiram a liderança. O massacre fora tão hediondo que até o aiatolá Shariatmadari abandonou seu habitual quietismo e condenou a fuzilaria nos termos mais veementes. Os ulemás de todo o país se mobilizaram. Nada foi planejado. Khomeini, que estava em Najaf, não expediu nenhuma ordem estratégica, mas, a partir da publicação do artigo do Ettelaat, tornou-se o instigador invisível e a inspiração da revolta. A luta centrava-se nas tradicionais cerimônias de pesar realizadas quarenta dias após a morte de uma pessoa. As cerimônias se convertiam em atos de protesto contra o governo, durante os quais ocorriam mais mortes, lamentadas quarenta dias depois com uma nova série de manifestações. A Revolução adquiria um ímpeto irrefreável. O período de quarenta dias entre uma manifestação e outra permitia que os líderes divulgassem suas instruções, e, no momento estabelecido, a população sabia exatamente onde devia se reunir, sem necessidade de planos ou anúncios.

Assim, em 18 de fevereiro, quarenta dias depois do massacre de Qum, multidões conduzidas pelos ulemás e bazaaris tomaram as ruas das principais cidades iranianas para chorar pelos mortos. Jovens estudantes, muitas das quais usavam o véu para dissociar-se do regime, e mulheres de xador geralmente encabeçavam a marcha, como se desafiassem à polícia a disparar contra elas. A

polícia efetivamente disparou, produzindo mais mártires. O confronto foi particularmente violento em Tabriz, onde morreram cem manifestantes, talvez, e seiscentos foram presos. Alguns rapazes depredaram cinemas, bancos e lojas de bebidas (símbolos do Grande Satã), mas não atacaram ninguém.(66) Quarenta dias depois, em 30 de março, realizaram-se novas cerimônias de pesar, dessa vez pelas vítimas de Tabriz. Cerca de cem pessoas tombaram em Yazd, ao sair das mesquitas. Em 8 de maio as multidões saíram às ruas para homenagear os mártires de Yazd.(67) As prisões estavam apinhadas de presos políticos, e o número de mortos revelava a agressão de um regime que se voltara contra o próprio povo.

Esse foi o último drama da paixão. Os manifestantes empunhavam cartazes onde se lia: "Todo lugar é Kerbala, e todo dia é Ashura".(68) Assim como a palavra "mártir", seu equivalente, shaheed, significa "testemunha". Os manifestantes mortos testemunharam o dever de combater a tirania, como fizera o imame Husain, e de defender os valores do Invisível mundo espiritual, que o regime parecia disposto a profanar. Os iranianos se referiam à Revolução como uma experiência transformadora e purificadora; sentiam que estavam eliminando de seu meio um veneno que os debilitara e que estavam voltando para si mesmos. A Revolução não usava simplesmente a religião para fins políticos. Ao contrário: a mitologia xiita dava-lhe sentido e direção, sobretudo entre os pobres e os iletrados, que não se deixariam levar por uma ideologia estritamente secularista.(69)

Em junho e julho o xá fez algumas concessões, prometendo eleições livres e a reimplantação do sistema pluripartidário. Nesses meses as manifestações foram mais calmas. Parecia que se estabelecera uma trégua, e os secularistas e intelectuais de formação ocidental, que até então se limitaram a apoiar as cerimônias de pesar com protestos meramente verbais contra o regime, deram a batalha por ganha. Contudo em 19 de agosto, data do vigésimo quinto aniversário da restauração da monarquia Pahlevi, que ocorrera em 1953, um incêndio criminoso no cinema Rex, em Abadan, resultou em quatrocentas mortes. Imediatamente se atribuiu o incêndio a Savak, e dez mil pessoas compareceram aos funerais, gritando "Morte ao xá! Queimem o xá!".(70) Estudantes iranianos organizaram protestos contra o regime em Washington, Los Angeles e Haia. Pahlevi fez mais concessões: permitiu debates mais livres na Majlis, autorizou manifestações ordeiras, fechou alguns cassinos e restaurou o calendário islâmico.(71)

Tarde demais. Na última semana do Ramadã, quando os muçulmanos geralmente fazem vigília nas mesquitas, houve manifestações em catorze cidades, nas quais morreram entre cinqüenta e cem participantes. Em 4 de

setembro, último dia do Ramadã, realizou-se uma grande marcha pacífica em Teerã. A multidão se prostrou nas ruas para rezar e ofereceu flores aos soldados. Pela primeira vez o exército e a polícia não dispararam um só tiro e - fato altamente significativo - a classe média participou da marcha. Um pequeno grupo de manifestantes percorreu alguns bairros residenciais, gritando: "Independência! Liberdade! Governo islâmico!". Em 7 de setembro uma imensa multidão saiu da zona norte de Teerã rumo ao Parlamento, portando fotos imensas de Khomeini e Shariati e exigindo o fim da monarquia Pahlevi e a instituição de um governo islâmico.(72) Pensadores laicos como Shariati, Bazargan e Bani Sadr haviam preparado a elite de formação ocidental para a possibilidade de um governo islâmico moderno. Embora suas opiniões diferissem das de Khomeini, os liberais da classe média percebiam que as massas o apoiavam como nunca os apoiariam e decidiram unir-se a ele para derrubar o xá. O regime secularista fora um desastre para o Irã, e esses liberais estavam dispostos a experimentar algo diferente.

Abandonado pela classe média, Pahlevi estava perdido e decerto sabia disso, Às seis horas da manhã de 8 de setembro, sexta-feira, decretou lei marcial e proibiu aglomerações. Todavia os vinte mil manifestantes que já começavam a reunir-se na praça Jaleh para mais um ato pacífico ignorava as novas medidas. Quando se recusaram a dispersarem-se, os soldados abriram fogo, matando possivelmente novecentas pessoas. Diante disso o povo tomou as ruas, ergueu barricadas e incendiou edifícios, sob os disparos dos tanques.(73) Às oito horas da manhã de 10 de setembro, domingo, Jimmy Carter ligou de Camp David para o xá, assegurando-lhe seu apoio. Horas mais tarde a Casa Branca confirmou o telefonema, reafirmou a reação especial entre os Estados Unidos e Irã e informou que o presidente lamentava as perdas de vidas na praça Jaleh e esperava que a liberalização política iniciada por Pahlevi continuasse.(74)

Mas, depois do massacre da praça jaleh, nem mesmo o apoio do Grande Satã conseguiria salvar o xá. Os trabalhadores da indústria petrolífera cruzaram os braços, e no final de outubro a produção caíra para 28 por cento do nível habitual. As organizações guerrilheiras, menos ativas nos últimos anos, voltaram a atacar líderes militares e ministros do governo. Em 4 de novembro os estudantes derrubaram a estátua de Pahlevi que se encontrava na entrada da Universidade de Teerã; no dia seguinte, enquanto os bazares fechavam as portas, investiram contra a embaixada britânica, os escritórios de várias companhias aéreas americanas, cinemas e lojas de bebidas.(75) Dessa vez o exército não interferiu.

Entrementes o governo iraquiano, pressionado por Teerã, expulsara Khomeini, que se instalara em Paris. Na capital francesa o aiatolá recebeu a

visita de uma delegação da recém-reativada Frente Nacional, que declarou o empenho de ambos em restaurar a Constituição de 1906. Em 2 de dezembro, com a aproximação do mês de Muharram, Khomeini ordenou que os costumeiros dramas da paixão, rawdahs e procissões em homenagem a Husain cedessem lugar a protestos contra o regime. O potencial radical dessas cerimônias religiosas alcançara o auge. Nas três primeiras noites de Muharram homens envoltos em mortalhas brancas que simbolizavam sua disposição para o martírio percorreram as ruas, desafiando o toque de recolher. Outros se posicionaram nos telhados e, munidos de alto-falantes, gritaram slogans anti-Pahlevi. Segundo a BBC, só nesses dias a polícia e o exército mataram setecentos indivíduos.(76) Em 8 de dezembro seis mil iranianos se reuniram no cemitério Behest-e Zahra, no sul de Teerã, onde estavam enterrados muitos mártires revolucionários, e declararam "Morte ao xá!". Em Isfahan vinte mil pessoas marcharam pela cidade e atacaram bancos, cinemas e um prédio de apartamentos onde moravam técnicos americanos. Em 9 de dezembro, véspera do Ashura, o aiatolá Taleqani, que acabara de sair da prisão, conduziu em Teerã uma esplêndida passeata pacífica, com seis horas de duração e milhares de participantes - algo entre trezentos mil e um milhão. Houve manifestações pacíficas também em Tabriz, Qum, Isfahan e Mashhad.(77)

No Ashura ocorreu em Teerã uma passeata ainda maior, que se estendeu por oito horas e envolveu quase dois milhões de pessoas. Os manifestantes carregavam bandeiras verdes, vermelhas e negras (simbolizando, respectivamente, o islamismo, o martírio e o xiismo), bem como faixas corri as frases "Vamos matar o ditador do Irã!" e "Vamos destruir o poderio ianque no Irã!". Cada vez mais os iranianos acreditavam que, unidos como nunca, conseguiriam realmente derrubar o regime de Pahlevi.(78) Muitos achavam que o próprio Husain os comandava naquele Ashura e que Khomeini os orientava de longe, como o Imame Escondido.(79) Ao término da manifestação, decidiu-se convidar Khomeini a assumir o governo e instar a população a unir-se até a deposição do soberano.(80)

Três dias depois o exército tentou organizar manifestações favoráveis a Pahlevi, e os confrontos entre revolucionários e militares se tornaram mais violentos. O xá fez um último esforço para apaziguar os ânimos, encarregando Shahpour Bakhtiar, liberal notório, de formar um governo constitucional; prometeu dissolver a Savak, libertar prisioneiros políticos e realizar mudanças fundamentais em sua política econômica e externa. Agiu com um ano de atraso; o povo já ouvira muitas promessas feitas sob pressão e não lhe deu crédito. Khomeini declarou 30 de dezembro (primeiro aniversário do massacre de Qum no calendário islâmico) dia de luto. Novas mortes ocorreram em Mashhad, Teerã

e Qazrin; retratos desses últimos mártires foram expostos ao lado dos de Khomeini. Em 23 de dezembro, doze civis morreram numa escaramuça com soldados que rasgaram fotos de Khomeini em Mashhad. Imediatamente uma multidão conduzida por jovens dispostos a sacrificar a própria vida avançou contra os soldados, que recuaram, atirando para o chão a fim de afastar o povo. No dia seguinte dezenas de milhares de pessoas saíram às ruas para protestar contra essas mortes.(81)

Em meados de janeiro tudo havia terminado. O primeiro-ministro Bakhtiar negociou o afastamento de Pahlevi, anunciado como temporário para salvar as aparências. A família real partiu para o Egito, onde Sadat a hospedou. Numa tentativa de deter a Revolução, Bakhtiar ordenou a libertação dos prisioneiros políticos, dissolveu a Savak, recusou-se a fornecer petróleo a Israel e à África do Sul e prometeu rever todos os contratos estrangeiros e fazer cortes substanciais nos gastos militares. Tarde demais. As multidões exigiam a volta do homem que chamavam de seu Imame, e em 1º de fevereiro de 1979 Bakhtiar se viu obrigado a autorizar o retorno desse homem.

A chegada de Khomeini a Teerã foi um desses fatos emblemáticos, como a tomada da Bastilha, que parecem mudar o mundo para sempre. Para os secularistas liberais, dentro e fora do Irã, foi um momento sombrio, um triunfo da superstição sobre a racionalidade. Já para numerosos muçulmanos, sunitas e xiitas, que durante muito tempo temeram a aniquilação iminente do islamismo, foi uma luminosa reviravolta. Para alguns xiitas iranianos a volta de Khomeini parecia um milagre e, inevitavelmente, se assemelhava ao mítico retorno do Imame Escondido. Certas de que se iniciava no país uma nova era de justiça, multidões saudaram o aiatolá pelas ruas de Teerã aos gritos de "Imame Khomeini". Mujtahids eminentes, como o aiatolá Shariatmadari, enfureceram-se com esse uso do título de imame, e uma enérgica declaração oficial esclareceu que Khomeini não era o Imame Escondido. Para milhões de iranianos, contudo, Khomeini foi um imame até o fim de seus dias. Sua vida e sua trajetória pareciam provar com absoluta clareza a presença ativa do divino na história. Como a própria Revolução, Khomeini parecia transformar um mito antigo numa realidade atual.

Pouco antes de sua volta, Taha Hejazi publicou um poema que expressava a expectativa de muitos iranianos: "No dia em que o imame regressar" descreve a fraternidade universal. Ninguém mais mentiria, não haveria necessidade de trancar as portas com medo dos ladrões, todos dividiriam seus alimentos com todos:

O imame precisa regressar [...]

para que o justo possa ocupar seu trono,
para que o mal, a traição e o ódio
sejam banidos da face do tempo.
Quando o imame regressar,
o Irã -pátria alquebrada e ferida
para sempre se libertará
dos grilhões da tirania e da ignorância,
das cadeias do roubo, da tortura e da prisão.(82)*

Khomeini gostava de citar a hadith em que o Profeta Maomé, ao retornar de uma batalha, anuncia que está vindo de uma jihad menor para uma jihad maior; lutar no plano físico e político não era mais difícil, crucial e penoso que conquistar o eu e implantar na sociedade a justiça e valores verdadeiramente islâmicos. Ao desembarcar em Teerã, Khomeini deve ter pensado que a jihad menor terminara e a jihad maior, infinitamente mais árdua, estava prestes a começar.

*The Imam must return ... *so that right can sit on his throne,* so that evil, treachery, and hatred/ are eliminated from the face of time./ When the iman returns,/ iran - this broken, wounded mother -/ will be forever liberated/ from the sháckles of tyranny and ignorance / and the chains of plunder, torture and prison.

A revivescência fundamentalista que ocorreu nos Estados Unidos em fins da década de 1970 foi bem menos dramática. Os protestantes americanos não precisavam tomar atitudes tão extremas. Ao contrário dos judeus, não se atormentavam com lembranças do Holocausto e do genocídio; ao contrário dos muçulmanos, não sofriam opressão política e econômica. Repudiavam a moderna cultura secular, mas seus líderes conquistavam riqueza e sucesso. Esse seria um de seus problemas. Embora se considerassem estrangeiros, os fundamentalistas protestantes viviam muito à vontade nos Estados Unidos. Graças à sólida democracia, podiam expressar-se livremente, sem medo de represálias, e utilizar instituições democráticas para promover sua causa. Entretanto, ao encerrar-se a década de 1970, começaram a pensar que, ao invés de afastar-se da sociedade, como vinham fazendo por cerca de cinqüenta anos, deviam engajar-se na política. Achavam-se capazes de causar impacto e reconduzir a nação ao caminho do bem. Podiam levar um substancial eleitorado evangélico a pronunciar-se sobre questões como valores familiares, aborto e educação religiosa. Apesar dos velhos medos, sentiam-se seguros.

Essa revivescência tinha como símbolo a Maioria Moral, fundada em 1979 sob a liderança de Jerry Falwell, mas inspirada originalmente não pelos

fundamentalistas, e sim por três organizadores profissionais da direita que já haviam criado vários comitês de ação política. Richard Vignerie, Howard Phillips e Paul Weyrich se decepcionaram com o Partido Republicano e se afastaram inclusive de Ronald Reagan, que, ao concorrer à presidência, escolhera como companheiro de chapa o liberal Richard Schweiker. Conservadores em questões como defesa e interferência do governo na economia, queriam formar uma nova maioria conservadora para combater o liberalismo moral e social que na década de 1960 invadira a vida pública e privada. Perceberam a força dos evangélicos e fundamentalistas e consideravam jerry Falwell perfeito para suas necessidades. Ele já contava com um vasto eleitorado, composto por sua congregação, pelo Liberty College e por seus telespectadores.(83) Outros fundamentalistas que se destacariam na Maioria Moral, como Tim LaHaye e Greg Dixon, também haviam fundado super igrejas, desfrutavam de considerável autonomia e não temiam a censura de nenhuma congregação. Fortes vínculos os uniam: quase todos eram batistas e membros da Baptist Bible Fellowship.

A Maioria Moral não se limitava aos fundamentalistas. Seus líderes queriam a cooperação de outras pessoas que partilhassem suas opiniões no tocante à ética e à política e a criação de um fórum para todos os conservadores americanos. Para produzir o impacto desejado, precisavam do apoio de católicos, pentecostais, mórmons,judeus e secularistas que pensassem como eles,já que apenas quinze a vinte por cento da população era evangélica.(84) Pela primeira vez, considerações de ordem prática levavam os fundamentalistas a abandonar seu separatismo, deixar seus enclaves e abraçar o pluralismo da vida moderna. A nova postura se evidenciava em sua liderança: os fundamentalistas Falwell, LaHaye, Dixon e Bob Billington, o judeu Paul Weyrich e os católicos Howard Phillips e Richard Vignerie. Esse pluralismo custou-lhes o apoio de alguns fundamentalistas cristãos: Bob Jones II, por exemplo, qualificou Falwell de "o homem mais perigoso dos Estados Unidos".(85) Na verdade, o apoio popular à Maioria Moral continuava sendo predominantemente protestante. A simpatia das massas concentrava-se no Sul, e o movimento tinha pouco atrativo fora dos círculos de protestantes brancos anglo-saxões. Católicos conservadores podiam endossar sua posição em relação ao aborto, aos direitos dos homossexuais e à dedução tributária para escolas independentes, porém muitos não esqueciam o tradicional ódio dos fundamentalistas ao catolicismo. Do mesmo modo judeus, negros, batistas e pentecostes repudiavam o racismo de alguns de seus líderes e patronos mais destacados. O senador Jesse Helms, por exemplo, opunha-se ferrenhamente à campanha pelos direitos civis.(86)

Não havia nenhuma novidade na mensagem da Maioria Moral,

empenhada em combater o establishment liberal e lutar pelo futuro dos Estados Unidos. Seus integrantes estavam convencidos de que os americanos deviam ter urna civilização religiosa e uma política determinada pela Bíblia. No momento, a nação degenerara. Depois da II Guerra Mundial urna elite secularista, concentrada na costa leste, dominara a vida política e cultural. Esses liberais formavam o que Falwell chamou de "minoria imoral". Os conservadores não eram um grupo reacionário e marginal, mas representavam a maioria e deviam lutar para preservar valores tradicionais. "Nós somos milhões - e eles são apenas um punhado", Tim LaHaye afirmou.(87) "Com os protestantes e os católicos temos votos suficientes para governar este país", Pat Robertson declarou a uma platéia. "E, quando o povo disser 'agora chega', vamos assumir o poder."(88)

No final da década de 1970 e início da de 1980 alguns fundamentalistas passaram a modificar o velho pessimismo pré-milenarista. O mundo como um todo estava condenado, mas os cristãos tinham a obrigação de evangelizá-lo, difundindo o Evangelho entre o maior número possível de pessoas. Assim conseguiriam salvar os Estados Unidos antes do Arrebatamento. "Existe esperança para nosso país?", Falwell perguntou na Old Time Gospel Hour, em 1980; e respondeu:

> Acho que sim. Acredito [nisso] porque cremos em Deus e oramos; porque nós, cristãos, lideramos a luta para proibir o aborto, que é um crime por encomenda; porque nos posicionamos contra a pornografia, o tráfico de drogas, a ruptura da tradicional família americana, a promoção de casamentos homossexuais; porque apoiamos uma defesa nacional forte para que este país sobreviva e nossos filhos conheçam a América que conhecemos. [...] Acho que existe a esperança de que Deus, mais uma vez, abençoe a América.(89)

Os fundamentalistas agrupados no que logo se tornaria conhecido como a Nova Direita Cristã partiram para a ofensiva depois de cinqüenta anos de quietismo, porém eram mais contra que a favor. Embora nem todos fizessem parte da Maioria Moral ou sequer a aprovassem, esses cristãos militantes se posicionavam contra o aborto, contra os direitos dos gays, contra as drogas. Opunham-se obstinadamente a qualquer contenção com a União Soviética, que sempre viram como um império satânico. Para o televangelista James Robison "falar de paz antes do retorno [de Cristo] é heresia. [...] Contrária a palavra de Deus; é anticristão".(90) A Maioria Moral e a Nova Direita Cristã tinham uma agenda rejeicionista, moviam uma cruzada contra um mal iminente que ameaçava destruir os Estados Unidos.

À luz do que se seguiu, a ênfase na sexualidade era significativa. A Nova Direita Cristã preocupava-se tanto quanto os islamistas com a posição das mulheres, porém estava muito mais assustada. O movimento de liberação feminina horrorizava os fundamentalistas de ambos os sexos. Para Phyllis Schlafly, uma das líderes católicas da Maioria Moral, o feminismo era uma "doença", a causa de todos os males do mundo. A partir do momento em que Eva desobedeceu a Deus e buscou a própria liberação, o feminismo trouxe o pecado para o mundo e, com ele, "medo, enfermidade, dor, raiva, ódio, perigo, violência e tudo que é feio".(91) A emenda sobre igualdade de direitos resumia-se a um artifício do governo para elevar os impostos, à maneira soviética, "e federalizar todos os aspectos de nossa vida".(92) Para Beverley LaHaye o feminismo era "mais que uma doença"; baseado em ensinamentos marxistas e humanistas, constituía "uma filosofia da morte. [...] As feministas radicais são autodestrutivas e tentam provocar a morte de toda uma civilização". Cabia às mulheres cristãs reconduzir seus maridos ao centro dos acontecimentos, reeducar-se no etos do auto-sacrifício feminino, "salvar nossa sociedade", trazendo "civilização e humanidade para o século XX".(93) A fusão do feminismo com os outros males que desde muito assombravam os fundamentalistas evidencia o medo de conspiração. Em sua imaginação a integridade e até mesmo a sobrevivência de sua sociedade estavam intimamente relacionadas com a posição feminina tradicional.

Na maioria das denominações cristãs, fundamentalistas e conservadores aparentemente se sentiam emasculados pelas forças malignas do humanismo secular e apreensivos com impotência sexual. Os homens modernos estavam muito "menos seguros de sua virilidade que os de antigamente", lamentaram Tim e Beverley LaHaye em seu manual de sexo The Act of Marriage: the Beauty of Sexual Love (1976), um campeão de vendas. Achavam-se impotentes, estavam confusos em relação a sexo, esmeravam-se para satisfazer suas esposas, preocupavam-se com seu desempenho, sobretudo em comparação corri o de outros homens.(94) Tudo por causa da recente auto-afirmação feminina; esse vírus cultural infectara até algumas fundamentalistas, e a conseqüência era a "feminização" ou mesmo a "castração" masculinas.(95) Esse medo estava na base da aversão dos fundamentalistas ao homossexualismo, que a seu ver constituía, como o feminismo, uma epidemia, a causa da decadência americana.(96) "Trata-se de uma perversão do mais alto grau", trovejou James Robison, famoso pela virulência com que atacava o homossexualismo em seu programa na televisão. "É contrário a Deus, à palavra de Deus, à sociedade, à natureza. É, na prática, repulsivo demais para se imaginar ou descrever."(97) OS fundamentalistas também eram quase unânimes em identificar o

homossexualismo com a pederastia. Para eles ambos resultavam de lares desfeitos pelo "humanismo secular".(98) Autores fundamentalistas que escreviam sobre os valores da família tinham plena convicção de que o país precisava de homens de verdade. Mas alguns fundamentalistas pareciam preocupados com o que consideravam uma tendência castradora do próprio cristianismo, que se tornara uma religião de valores femininos: perdão, piedade, ternura. Jesus, contudo, nada tinha de efeminado, declarou Edwin Louis Cole: era "um líder destemido, que derrotou Satã, expulsou demônios, controlou a natureza, reprovou hipócritas".(99) Jesus podia ser implacável: os cristãos também deviam ser agressivos, Tim LaHaye afirmou em Battle for the Family. Eles precisavam atuar politicamente.(100) Esse desejo de um cristianismo militante e viril explica a hostilidade da Maioria Moral à legislação relativa à posse de armas - o que também constava de sua campanha por homens íntegros, potentes e combativos.

O ativismo da Nova Direita Cristã deveu-se, em parte, a um medo visceral. Os fundamentalistas sentiam-se vagamente castrados e profundamente enfraquecidos. Não alteraram sua ideologia, mas agora resolveram fomentar a atividade política de seus rebanhos, que durante anos trataram de manter longe da sociedade. A rede de rádio e televisão da Maioria Moral começou a funcionar como outros mecanismos de campanha política. Sua principal tarefa consistia em assegurar que seus adeptos estivessem aptos a votar, soubessem usar o voto corretamente e conseguissem chegar às urnas. Seus líderes promoviam encontros para explicar a necessidade do ativismo, ensinar técnicas de lobby e redação de circulares e expor modos de influenciar a mídia. Os cristãos eram exortados a candidatar-se a cargos públicos, mesmo que em nível modesto e local. Pouco a pouco liberais e secularistas se deram conta, de uma presença vociferante na vida pública. Na década seguinte, militantes cristãos passaram a colonizar instituições oficiais. Em 1986 Pat Robertson até tentou a presidência. Os cristãos começavam a tornar-se uma pedra no sapato de alguns políticos. Durante anos comitês de ação pública atacaram candidatos que defendiam políticas "indesejáveis" e divulgaram "boletins" com suas idéias. Agora ativistas cristãos bombardeavam candidatos que se posicionavam “erradamente" em relação a posse de armas, fundos para clínicas de aborto ou igualdade de direitos. Ter opiniões equivocadas sobre defesa, religião na escola ou direitos dos gays era ser contra a família, contra os Estados Unidos e contra Deus.

Geralmente ineptos a princípio, pouco a pouco os ativistas fundamentalistas aprenderam a jogar o moderno jogo político. Eram pregadores e apresentadores de televisão, não políticos naturais, porém conquistaram algum sucesso. Sua façanha mais notável foi, provavelmente, a obstrução da emenda

sobre igualdade de direitos. Para obter a maioria necessária de dois terços, a emenda precisava do voto de 38 estados, e apenas trinta a aprovaram em 1973. (101) Graças aos esforços de Phyllis Schlafly e da Direita Cristã a emenda perdeu impulso: Nebraska, Tennessee, Kentucky, Indiana e Dakota do Sul retiraram sua aprovação. De resto a Maioria Moral não conseguiu mudar leis federais ou estaduais, nem mesmo em questões corno religião na escola e aborto. Em Arkansas e Louisiana, porém, sancionaram-se projetos que obrigavam o currículo escolar a conceder o mesmo espaço à criação descrita no Livro do Gênesis e à teoria da evolução darwiniana. Os ativistas cristãos não se abalaram; disseram que, quando alcançassem seu objetivo - instalar uma maioria ultraconservador nas duas câmaras do Congresso -, as reformas que desejavam ocorreriam naturalmente.

Vinte anos depois que a Maioria Moral lançou essa modalidade de ativismo político, não é fácil avaliar sua eficácia no longo prazo. Há mais votos de cristãos convictos do que havia antes, sobretudo no Sul, porém esse tipo de campanha negativa nem sempre funciona. Foi o que aconteceu, por exemplo, durante a campanha eleitoral de Maryland, em 1986: ao chamar sua concorrente liberal de comunista, lésbica e infanticida, Linda Chavez, da Direita Cristã, pode ter contribuído para a própria derrota.(102) Também se revelaram contraproducentes os esforços que os fundamentalistas e outros conservadores fizeram em 1998-99 para destituir Bill Clinton por causa de seu relacionamento com Monica Lewinsky e de seu suposto perjúrio. O espetáculo do presidente tendo de responder perguntas íntimas sobre seu comportamento sexual e a decorrente banalização do discurso político causaram repulsa e possivelmente resultaram numa reação liberal favorável a Clinton.

Contudo o fato de que, no auge do escândalo, o presidente julgou necessário pronunciar-se numa reunião dos líderes religiosos americanos e confessar, aos prantos, que pecara mostrou que os políticos já não podiam tratar com desprezo secularista as opiniões conservadoras dos fiéis. No final do século XX a religião era uma força considerável na América do Norte. Os Estados Unidos evoluíram muito desde que os Pais Fundadores promoveram o humanismo secular do Iluminismo. Desde a Revolução os protestantes usavam a religião como forma de protesto contra a política e a conduta do establishment liberal; a campanha fundamentalista de Jerry Falwell, Pat Robertson e outros membros da Direita Cristã constituíram simplesmente uma manifestação dessa tendência. Em função de todos esses esforços, o sagrado desempenha na vida política americana um papel muito maior que na Inglaterra ou na França, onde a demonstração de uma religiosidade emocional prejudicaria um homem público.

Política nacional à parte, também é verdade que algumas das maiores

vitórias da Direita Cristã nas décadas de 1970 e 1980 ocorreram em âmbito local. Em 1974, por exemplo, Alice Moore, esposa de um ministro fundamentalista de Kanawa County, liderou uma campanha contra a "postura humanista secular" dos livros escolares que sugeriam que a Bíblia era um mito, criticavam a autoridade e apresentavam o cristianismo como hipócrita e o ateísmo como inteligente e atrativo. Vários cristãos tiraram os filhos das salas de aula e fizeram piquete na porta das escolas. Moore demonstrou a longa tradição protestante americana de desconfiança de especialistas. Quem devia controlar as escolas de Kanawa County: "quem vive aqui ou os especialistas em educação, os administradores, os moradores de outras cidades que tentam nos dizer o que é melhor para nossos filhos?".(103) Em janeiro de 1982 cristãos de St. David's, no Arizona, conseguiram banir de suas escolas obras de William Golding, John Steinbeck, Joseph Conrad e Mark Twain.Em 1981 Mel e Norma Gabler deram início a uma campanha semelhante para "reintroduzir Deus nas escolas" do Texas. Reprovavam a "postura liberal" evidente em

> questões abertas que levam os alunos a tirar conclusões próprias; declarações sobro-outras religiões, que não o cristianismo; declarações concebidas para desabonar o sistema de livre empresa; declarações concebidas para refletir aspectos positivos dos países socialistas ou comunistas (por exemplo, que a União Soviética é o maior produtor mundial de determinados cereais); qualquer aspecto da educação sexual que não o incentivo à abstinência; declarações que enfatizam contribuições feitas por negros, índios, americanos-mexicanos ou feministas; declarações favoráveis aos escravos americanos e desfavoráveis a seus senhores; e declarações favoráveis à teoria da evolução, a menos que se conceda o mesmo espaço à teoria da criação. (104)

Os Gabler perderam a causa nos tribunais, mas os editores se assustaram tanto com a perspectiva de perdas no vasto mercado do Texas, onde o estado escolho os livros para todas as escolas, que trataram de emendar os textos por sua própria conta.

A campanha evidenciou todas as velhas apreensões dos fundamentalistas com a cultura moderna: medo de colonização, de especialistas, de incerteza, de influência estrangeira, de ciência e de sexo. Evidenciou também a orientação essencialmente protestante, branca, anglo-saxã da Nova Direita Cristã, Como os ativistas judeus e muçulmanos, os cristãos da Maioria Moral lutavam para estender o domínio do sagrado, conter o avanço do etos secularista e reinstaurar

o divino. Suas vitórias talvez pareçam pequenas e insignificantes, mas a Direita Cristã aprendera a conduzir-se na arena política; emancipara-se e, em certa medida, ressacralizara a política americana de um modo que não cessa de surpreender os países mais seculares da Europa.

Segundo o grupo liberal People for the American Way, que enfrentou os Gabler no caso do Texas, os conservadores venceram apenas 34 de 124 conflitos semelhantes. Os liberais começavam a criar suas próprias organizações e a revidar. A lentidão do progresso preocupava os fundamentalistas convencidos de que o tempo se esgotava, o Arrebatamento estava próximo e um Deus onipotente atuava na história, protegendo os justos. Alguns acreditavam que seus líderes estavam se vendendo. Em 1982, por exemplo, Falwell adotou a postura mais pragmática de pleitear a limitação do aborto, em vez de reivindicar sua completa abolição. Durante sua campanha presidencial, Pat Robertson referiu-se, cuidadosa e polidamente, às principais denominações cristãs, apesar de a ortodoxia fundamentalista exigir que não se perdesse a oportunidade de atacar as igrejas apóstatas.

Nesses primeiros anos do ressurgimento protestante, Falwell e Robertson aprenderam que a política moderna requer acordos. O absolutismo não vinga num contexto democrático, onde a luta pelo poder implica barganhas e concessões. É difícil conciliar isso com uma visão religiosa segundo a qual certos princípios são invioláveis e, portanto, inegociáveis. Nada é tão sagrado no mundo da política secular, onde os fundamentalistas se vêem obrigados a lutar, gostem ou não. Para obter algum sucesso Falwell e Robertson tiveram de fazer concessões a inimigos que consideravam satânicos. Ao entrar no moderno mundo político, os fundamentalistas constataram que não só tinham de conviver com o diabo, como eram contaminados por algumas das influências malignas que se propunham combater. Essa era apenas uma de suas dificuldades. Nas duas últimas décadas do século algumas soluções que lhes pareciam atraentes significavam uma derrota para a própria religião.

10. Derrota?

(1979-99)

A reconquista fundamentalista provara que a religião estava longe de ser uma força falida. Já não era possível perguntar, como um exasperado funcionário do governo americano, depois da Revolução Iraniana: "Quem havia de levar religião a sério?".(1) Os fundamentalistas tiraram a religião das sombras e mostraram que ela podia atrair uma imensa parcela da sociedade moderna. Suas vitórias horrorizaram os secularistas; essa não era a fé civilizada, decorosa, privatizada, do Iluminismo. Parecia negar valores sagrados da modernidade. A ofensiva religiosa que ocorreu no final da década de 1970 revelou a polarização das sociedades; ao encerrar-se o século XX, estava claro que a divisão entre religiosos e secularistas se acentuara ainda mais. Eles não falavam a mesma língua, nem partilhavam as mesmas idéias. De um ponto de vista puramente racional o fundamentalismo foi um desastre - o que não surpreende, já que constituiu uma rebelião contra o que os fundamentalistas consideravam a hegemonia ilegítima do racionalismo científico. Como avaliar esses fundamentalismos como movimentos religiosos? O que eles podem nos dizer sobre os peculiares desafios que a religião enfrenta no mundo moderno e pós-moderno? Os triunfos dos fundamentalistas correspondem de fato a uma derrota para a religião? A ameaça fundamentalista se abrandou?

A Revolução Islâmica no Irã inquietou, sobretudo quem ainda se atinha aos princípios iluministas. As revoluções deviam ser estritamente secularistas. Deviam ocorrer num momento em que a esfera terrena conquistasse nova dignidade e estivesse prestes a declarar sua independência em relação à esfera mítica da religião. Como Hannah Arendt explicou em seu célebre, estudo On Revolution (1963): "O que chamamos de revolução talvez seja precisamente aquela fase transitória que acarreta o surgimento de uma nova esfera secular".(2) A idéia de um levante popular inaugurando um Estado teocrático parecia absurda, quase constrangedora em sua rejeição aparentemente ingênua da sabedoria ocidental. Ninguém esperava que o regime de Khomeini sobrevivesse. A própria noção de uma revolução religiosa, como a de um governo islâmico moderno, parecia uma contradição em si mesma.

Entretanto os ocidentais tiveram de admitir que a maioria dos iranianos queria um governo islâmico. Os "moderados", cuja emergência muitos

observadores americanos e europeus previram, não expulsaram os "mulás loucos". Os nacionalistas que defendiam uma república secular e democrática eram uma minoria depois da Revolução. Contudo não se chegava a um acordo sobre a forma do governo islâmico. Intelectuais de formação ocidental, seguidores de Shariati, propunham um regime encabeçado por laicos, com limitada participação do clero. O primeiro-ministro Mehdi Bazargan queria o restabelecimento da Constituição de 1906 (Sem monarquia) e um conselho de mujtahids com poder de vetar leis parlamentares não-islâmicas. As madrasahs de Qum insistiam no Velayat-e Faqih de Khomeini, mas os aiatolás Shariatmadari e Taleqani recusavam a idéia de um clérigo misticamente inspirado governando a nação: além de contrariar séculos de tradição xiita, tal política implicava, a seu ver, sérios perigos. Em outubro de 1979 ocorreu um grave conflito.(3) Bazargan e Shariatmadari atacaram o projeto de Constituição elaborado pelos partidários de Khomeini, que conferia plenos poderes a um faqih (o próprio Khomeini), ao qual caberiam o comando das forças armadas e o direito de destituir sumariamente o primeiro-ministro. O projeto também previa um presidente e um parlamento eleitos, um gabinete e um Conselho dos Guardiães, composto por doze homens com poder de vetar leis contrárias à Shariah.

Os movimentos guerrilheiros de esquerda, as minorias étnicas e o influente Partido Republicano do Povo Muçulmano (fundado pelo aiatolá Shariatmadari) opuseram-se veementemente ao projeto. Os liberais e a classe média ocidentalizada desanimavam cada vez mais diante do que consideravam o extremismo religioso do novo regime: tendo luta do bravamente para libertar-se da tirania do xá, agora se viam sujeitos ao despotismo dos aiatolás. A nova Constituição assegurava a liberdade de imprensa e de expressão política (pela qual os liberais combateram o regime de Pahlevi) desde que não infringissem a lei e a prática islâmicas. O primeiro-ministro Bazargan era particularmente franco. Tinha o cuidado de nunca atacar Khomeini, mas criticava o que chamava de clero reacionário do Partido Revolucionário islâmico, responsável pelas cláusulas constitucionais que, dizia, violavam todo o propósito da Revolução.

Khomeini se viu diante de uma crise. Em 3 de dezembro de 1979 a população devia votar o projeto de Constituição num referendo nacional, e a derrota do Velayat-e Faqih parecia certa. Até então Khomeini optara pelo pragmatismo, orquestrando habilmente uma coalizão de esquerdistas, islamistas, intelectuais, nacionalistas e liberais para derrubar o xá. No final de 1979, porém, estava claro que essa aliança de grupos que perseguiam objetivos mutuamente contraditórios não tardaria a desfazer-se, e o futuro da Revolução - como Khomeini a via - corria perigo. Foi então que os Estados Unidos inadvertidamente o ajudaram.

Apesar do rótulo de Grande Satã aplicado aos Estados Unidos, as relações entre o governo americano e o novo regime islâmico eram cautelosas, porém corretas. Em 14 de fevereiro de 1979, pouco depois da volta de Khomeini ao Irã, um grupo de estudantes investiu contra a embaixada americana em Teerã e tentou ocupá-la, mas Khomeini e Bazargan prontamente os desalojaram. Todavia Khomeini continuava desconfiando do Grande Satã e não acreditava que os Estados Unidos renunciassem pacificamente a seus interesses no Irã. Com a paranóia que atormenta a maioria dos líderes fundamentalistas, estava convencido de que os americanos simplesmente aguardavam o momento propício para articular um golpe semelhante ao que derrubara Mossadegh em 1953. Suas suspeitas aparentemente se confirmaram em 22 de outubro de 1979, quando Pahlevi desembarcou em Nova York para tratar o câncer que o estava matando. Especialistas do governo americano e Teerã advertiram Washington para que não recebesse o ex-xá, porém Carter não conseguiu negar esse serviço humanitário a seu velho e leal aliado.

Imediatamente Khomeini adotou uma retórica mais contundente contra o Grande Satã; exigiu que Pahlevi voltasse ao Irã para ser punido e determinou que se expurgassem do governo todos os que se mantinham leais ao antigo regime. O Irã islâmico abrigava traidores que ainda dependiam do Ocidente, declarou, e cumpria expulsá-los. Não precisava ser um gênio para entender que esse ataque tinha por principal alvo o primeiro-ministro Bazargan e todos os que se opunham ao projeto da Constituição. Em 1º de novembro Bazargan viajou para Argel, a fim de participar das celebrações do aniversário da independência argelina, e foi fotografado apertando a mão de Zbigniew Brzezinski, consultor de Segurança Nacional de Carter. Seus inimigos no Partido Revolucionário Islâmico denunciaram-no como gente americano. Foi nessa atmosfera exaltada que em 4 de novembro cerca de três mil estudantes atacaram a embaixada americana em Teerã e fizeram noventa reféns. A princípio pensou-se que Khomeini ordenaria a libertação imediata dos reféns e a retirada dos invasores, como ocorrera em fevereiro. Até hoje não está claro se ele sabia da decisão de invadir a embaixada. De qualquer modo permaneceu em silêncio por uns três dias. Quando percebeu que não podia contar com seu apoio para evacuar a embaixada, Bazargan admitiu a própria impotência política e renunciou ao cargo em 6 de novembro, juntamente com o secretário do Exterior, Ibrahim Yazdi. Os estudantes, que esperavam apenas alguns dias de ocupação, surpreenderam-se ao constatar que haviam desencadeado um importante confronto entre o Irã e os Estados Unidos. Khomeini e a República Revolucionária Islâmica os apoiaram. A vasta publicidade da crise reforçou a autoconfiança de Khomeini. Os estudantes libertaram as mulheres e os fuzileiros negros, mas conservaram em

seu poder durante 444 dias 52 diplomatas, que se transformaram num ícone do radicalismo iraniano.

Para Khomeini os reféns caíram do céu. Canalizando as atenções para o Grande Satã, um inimigo externo, a captura dos americanos e o ódio aos Estados Unidos uniram os iranianos em torno de Khomeini numa época de turbulência interna. A saída de Bazargan enfraqueceu a oposição, além de afastar o crítico mais ruidoso da nova Constituição, aprovada maciçamente no referendo de dezembro. Analisando a crise dos reféns simplesmente em termos de sua própria situação, logo no início Khomeini explicou a Bani Sadr, seu novo primeiro-ministro:

> Esse ato representa muitos beneficies. Os americanos não querem que a República Islâmica deite raízes. Mantemos os reféns, concluímos nosso trabalho interno e então os libertamos. Isso uniu nosso povo. Nossos opositores não se atrevem a nos atacar. Podemos colocar a Constituição em votação sem dificuldade e vencer as eleições presidenciais e parlamentares. Cumpridas essas tarefas, soltamos os reféns.(4)

O que ditava essa política não era o mythos do islamismo, em que pese a inflamada retórica de Khomeini, e sim o lagos pragmático. Entretanto, a partir da crise Khomeini passou a se ver como o líder da ummah em luta contra o imperialismo ocidental; a palavra "revolução" adquiriu um valor quase sagrado em seu discurso, a par com a terminologia islâmica convencional: só ele era capaz de enfrentar a maior potência imperialista do mundo e revelar os limites de tamanho poderio. Ao mesmo tempo, o ódio ao Irã e ao islamismo, que, em função da crise, se espalhava pelo mundo inteiro, aguçou-lhe como nunca a consciência da fragilidade da Revolução, ameaçada por inimigos internos e externos. Entre fins de maio e meados de julho de 1980 descobriram-se quatro complôs contra o regime, e até o final do ano ocorreram constantes arruaças entre guerrilheiros secularistas e a Guarda Revolucionária. A proliferação dos chamados conselhos revolucionários, que o governo não conseguia controlar, aumentava a confusão e intensificava o terror. Os komitehs executaram centenas de pessoas que se dedicavam a "atividades não islâmicas", como a prostituição, ou que haviam servido aos Pahlevi. O surgimento de grupos desse tipo, após o colapso de um poder central, parece uma característica universal das revoluções empenhadas em reconstruir a sociedade. Khomeini condenou os excessos dos komitehs, que, declarou, infringiam a lei islâmica e comprometiam a integridade da Revolução. Mas não os dissolveu e até acabou colocando-os sob sua égide, controlando-os e usando-os como uma de suas bases de apoio.(5) Paralelamente

teve de enfrentar uma guerra com o Iraque. Em 20 de setembro de 1980 as forças de Saddam Hussein, presidente iraquiano, invadiram o sudoeste do Irã, com o incentivo dos Estados Unidos. O conflito provocou a suspensão das reformas sociais concebidas por Khomeini. Durante todo esse período os reféns americanos foram úteis. Só quando perderam a utilidade foram libertados, em 20 de janeiro de 1981 (dia da posse de seu novo presidente, Ronald Reagan).

Mas seu sofrimento inevitavelmente manchou a imagem da jovem república islâmica. Apesar de toda a grandiloqüência sobre a iniqüidade do Grande Satã, o episódio não teve nada de religioso ou de islâmico. Ao contrário. Nem todos os iranianos aprovavam o seqüestro, porém muitos compreendiam seu simbolismo. Sendo uma embaixada território de um país em solo estrangeiro, a ocupação empreendida pelos estudantes equivalia a uma invasão da soberania americana. Alguns achavam justo manter cidadãos americanos presos em sua própria embaixada: a final, durante décadas os iranianos foram prisioneiros em seu próprio país, com a conivência dos Estados Unidos, que apoiaram a ditadura Pahlevi. Mas isso é vingança, e não religião. Nos primeiros dias da ocupação os invasores mantiveram alguns reféns amarrados, proibiram-nos de falar e os informaram de que os Estados Unidos os abandonaram. Depois os instalaram mais confortavelmente, (6) porém essa crueldade contraria a noção básica de todas as grandes religiões confessionais, inclusive o islamismo: nenhuma doutrina ou devoção religiosa pode ser autêntica se não leva à prática da compaixão. Budistas, hinduístas, taoístas e monoteístas concordam em que a realidade sagrada não é simplesmente transcendente, “exterior”, mas está presente em todo ser humano, que, portanto, merece absoluto respeito. A fé fundamentalista seja ela judaica, cristã ou muçulmana, falha nesse teste crucial, quando se torna uma teologia da fúria e do ódio.

Na verdade o seqüestro infringe leis islâmicas específicas sobre o tratamento de prisioneiros. O Alcorão exige que os fiéis tratem os adversários humanitariamente. Insiste que é ilegítimo fazer prisioneiros, exceto em situação de guerra (o que invalida o seqüestro dos funcionários da embaixada americana em Teerã). Não se pode maltratá-los e, ao cessarem as hostilidades, deve-se libertá-los, ou por misericórdia, ou por dinheiro. Quem não tem como pagar resgate fica livre para trabalhar e conseguir a soma necessária; o muçulmano designado para custodiar um indivíduo em tal situação deve ajudá-lo com seus próprios recursos a levantar esse dinheiro.(7) Uma hadith atribui essas normas ao Profeta Maomé. "Cabe-vos alimentá-los como vos alimentais e vesti-los como vos vestis; e, se lhes confiantes uma tarefa árdua, cabe-vos ajudá-los a cumpri-la."(8) O seqüestro deve ter sido particularmente repulsivo para os xiitas, que veneram imames mantidos como reféns em terra estrangeira por um governo

tirânico com objetivos pragmáticos. Talvez tivesse sentido politicamente, mas não era nem religioso, nem islâmico.

O fundamentalismo é uma fé combativa e se vê lutando pela sobrevivência num mundo hostil. Assim, afeta e às vezes distorce a visão das coisas. Khomeini, como dissemos, sofria das fantasias paranóicas que afligem tantos fundamentalistas. Em 20 de novembro de 1979, pouco depois da invasão da embaixada americana em Teerã, centenas de fundamentalistas sunitas armados ocuparam a Caaba, em Meca, e proclamaram seu líder o Mahdi. Khomeini imputou o sacrilégio a uma trama conjunta dos Estados Unidos e Israel.(9) A idéia de conspiração comumente acompanha uma sensação de perigo. As perspectivas do Irã eram sombrias. Apesar da popularidade pessoal de Khomeini, a desilusão com o regime crescia. Não se permitiam críticas ou oposição ao governo. As relações entre Khomeini e os outros Grandes Aiatolás se deterioraram em 1981, e os islamistas radicais, que queriam a retomada completa da Shariah, estavam praticamente em guerra com os secularistas e leigos da esquerda.(10) Em 22 de julho de 198 1, Bani Sadr, que presidiu o país por apenas um ano, foi deposto e fugiu para Paris. Em 28 de julho o aiatolá Bihishti, principal aliado clerical de Khomeini, e 75 membros do Partido Revolucionário Islâmico morreram num atentado a bomba contra a sede do partido.(11) Até então Khomeini preferia confiar os cargos mais importantes a leigos, porém em outubro permitiu que Hojjat ol-Islam Ali Khameini assumisse a presidência. Agora os clérigos eram maioria na Majlis. Em 1983 não existia mais oposição política ao regime. O Mujahedin-e Khalq passou para a clandestinidade após a partida de Bani Sadr; a Frente Nacional, o Partido Nacional Democrático (liderado pelo neto de Mossadegh) e o Partido Republicano do Povo Muçulmano, de Shariatmadari, foram dissolvidos. Cada vez mais Khomeini exigia "unidade de expressão".(12)

Como geralmente acontece depois de uma revolução, o novo regime parecia tão autocrático quanto seu predecessor. Cercado de inimigos, Khomeini começou a insistir na conformidade ideológica, como outros ideólogos revolucionários secularistas modernos; em termos islâmicos, contudo, isso representava um recomeço. Como o judaísmo, o islamismo requer uniformidade de prática, não de doutrina. Os xiitas devem imitar (taqlid) o comportamento religioso de um mujtahid, mas não precisam adotar suas crenças. Agora Khomeini instava os iranianos a aceitarem sua teoria do Velayat-e Faqih e suprimia toda a oposição. Em 1979 declarou aos peregrinos que a "unidade de expressão" era o "segredo da vitória".(13) As idéias certas levariam à perfeição espiritual. Não podia haver democracia em se tratando de opinião; todos tinham de seguir o Supremo Faqih, cuja viagem mística lhe proporcionara a "fé

perfeita". Então os fiéis trilhariam o caminho dos imames.(14) Mas isso não significava uma ditadura. Os muçulmanos precisavam de unidade para sobreviver num mundo hostil. "Hoje o Islã se confronta com o inimigo e com a blasfêmia", Khomeini explicou a uma delegação do Azerbaijão. "Precisamos de poder. Só se obtém poder voltando-se para Deus, o altíssimo e bendito, e através da unidade de expressão."(15) Os muçulmanos não podiam permitir lutas internas, que os impediriam de enfrentar as superpotências. Para reunificar o Irã, desde muito dividido em "duas nações', em função do processo de modernização, e reconduzi-lo ao ideal islâmico, faziam-se necessárias medidas desesperadas.

Os ocidentais se horrorizaram ao saber que Khomeini incitava os pais a denunciar filhos hostis ao regime e que os iranianos que zombavam da religião - da pena de morte. Indignaram-se com essa eram considerados apóstatas dignos violação do ideal de liberdade intelectual, que se tornara um valor sagrado para eles. Todavia tinham de admitir que Khomeini nunca perdeu o amor das massas, especialmente dos bazaaris, dos estudantes das madrasahs, dos ulemás menos destacados e dos pobres.(16) Essa gente não fora incluída no programa modernizante do xá e não entendia o etos moderno. Enquanto os secularistas ocidentais achavam ousado e heróico desafiar a tradição, os seguidores de Khomeini ainda viam a soberania de Deus corno o valor supremo e os direitos individuais como relativos. Eles compreendiam seu líder, mas não o Ocidente moderno. Ainda se exprimiam e pensavam de um modo religioso pré-moderno, ininteligível para muitos ocidentais. Khomeini, porém, não adotava ares de pontífice. Insistia que sua "infalibilidade" não o livrava de cometer erros. Irritava-se com quem via inspiração divina em todas as suas palavras. "Posso ter dito uma coisa ontem, mudá-la hoje e voltar a mudá-la amanhã", explicou, em dezembro de 1983, ao Conselho dos Guardiães. "Não é porque fiz uma declaração ontem que devo sustentá-la."(17)

Mas a "unidade de expressão" equivalia a uma limitação e, diriam alguns, a uma distorção do islamismo. Os fundamentalistas judeus e cristãos também insistiam, cada qual a seu modo, na conformidade dogmática, afirmando - às vezes clamorosamente - que só sua versão da fé era autêntica. A "unidade de expressão" reduzia os elementos essenciais do Islã a uma ideologia; enfatizando tanto as teorias de Khomeini, corria o risco de levar à idolatria, de promover à condição de absoluto uma expressão puramente humana da verdade divina. Mas também se devia à sensação de perigo experimentada por Khomeini. Durante anos ele combatera um regime agressivamente secularizaste, que fora destrutivo para a religião; agora combatia Saddam Hussein e tinha plena consciência da extrema hostilidade internacional à República Islâmica. Inventara a "unidade de

expressão" como um recurso defensivo. Ao converter o Irã novamente num país islâmico, estava construindo um gigantesco enclave sagrado num mundo ímpio que queria destruí-lo. A experiência da supressão, a noção do perigo e a convicção de lutar contra um mundo cada vez mais secular acarretaram uma espiritualidade combativa e levariam a uma versão distorcida do islamismo. A experiência da supressão fora traumática e resultara numa visão religiosa repressiva.

Khomeini interpretava a Revolução como uma revolta contra o pragmatismo racional do mundo moderno. O povo se mostrara disposto a morrer por um regime de metas transcendentes. "Há quem deseje o martírio do falho para conseguir uma boa casa?", Khomeini perguntou, em dezembro de 1979, a uma platéia de artesãos. "Não se trata disso. Trata-se do outro mundo. O martírio visa ao outro mundo. Esse é o martírio que todos os santos e profetas de Deus buscaram [...] o povo deseja esse significado."(18) Era nó mito, e não no racionalismo científico, que se encontrariam respostas para perguntas sobre o sentido da vida. Em algumas partes do Ocidente o abandono da mitologia levara à percepção do vazio, que Sartre descreveu como um buraco em forma de Deus. Muitos iranianos ficaram desnorteados com a repentina ausência de espiritualidade em sua vida cotidiana e política. Para Khomeini as pessoas eram seres tridimensionais; tinham necessidades espirituais e materiais e, ao manifestar sua disposição de morrer por um Estado que fizesse da religião o centro de sua identidade, estavam tentando recuperar sua plena humanidade.(19) Khomeini raramente esquecia o aspecto transcendente da política, nem mesmo durante uma crise. Quando eclodiu a Guerra Irã-lraque, Bani Sadr aventou a possibilidade de libertar militares que serviram ao xá para comandar as operações. Khomeini rejeitou a sugestão. A Revolução não visara prosperidade econômica ou integridade territorial, esclareceu. E lembrou a luta do imame Ali contra Muawiyyah, o fundador da dinastia dos Omíadas, que contestava sua autoridade. Pouco antes do confronto, na Síria, o imame fez um sermão à tropa sobre a unidade divina (tawhid). Interpelado por seus oficiais sobre a adequação da homilia ao momento,. Ali respondeu: "É por isso que estamos lutando contra Muawiyyah, não por um ganho material".(20) A batalha se destinava a preservar a unidade da ummah, que devia refletir a unidade de Deus. Os muçulmanos lutavam pela tawhid, não pela conquista da Síria.

Admirável, sem dúvida, porém problemático. O ser humano precisa de sentido e de mythos, mas também precisa do árduo logos racional. A sociedade pré-moderna considerava indispensáveis essas duas esferas. No entanto, assim como não podia explicar-se em termos racionais ou lógicos, o mito tampouco podia exprimir-se na prática política. Isso era difícil e às vezes resultou na

separação entre religião e política. A teologia do imamato apontava uma incompatibilidade entre mística e o pragmatismo necessário a um governante. Ignorando, finalmente, a crucial distinção entre mythos e logos, Khomeini adotou algumas medidas desastrosas. A súbita queda na exportação de petróleo, depois da crise dos reféns, e a falta de investimentos maciços por parte do Estado aba am a economia. Os expurgos ideológicos privaram o serviço público e a indústria de administradores competentes. Hostilizando o Ocidente, o Irã per eu o cito a equipamentos essenciais, peças de reposição e consultaria técnica. Em 1982 a inflação era alta, os bens de consumo eram escassos e o desemprego afetava trinta por cento da população em geral (cinqüenta por cento nos centros urbanos).(21) As dificuldades enfrentadas pelo povo constrangiam um regime que, por motivos religiosos, elegera o bem-estar social como sua prioridade máxima, quando chegara ao poder. Khomeini fez o possível pelos pobres. Para aliviar o sofrimento dos que mais padeceram sob os Pahlevi, criou a Fundação pelos Oprimidos. Nas fábricas e oficinas, associações islâmicas concediam empréstimos sem juros aos trabalhadores. Nas áreas rurais a jihad da Construção empregava jovens na edificação de casas para os camponeses e em projetos agrícolas, de saúde pública e de bem-estar social, sobretudo nas zonas de guerra. Entretanto o conflito com o Iraque comprometeu esses esforços.

Khomeini tinha plena consciência da tensão existente entre o místico e o prático. Sabia que o Estado moderno precisa da participação popular e de um governo realmente representativo. Como o Ocidente descobriu durante sua modernização, esse é o único sistema que funciona numa sociedade industrializada e técnica. A teoria do Velayat-e Faqih constituíra urna tentativa de inserir instituições políticas modernas num contexto islâmico que lhes desse sentido aos olhos do povo. O Supremo Faqih e o Conselho dos Guardiães imprimiriam à Majlis eleita um significado místico, religioso, necessário a muçulmanos incapazes de apreciar o ideal secularista ocidental: o Velayat-e Faqih forneceria uma base mítica para as atividades práticas do Parlamento e conteria o moderno numa visão tradicional. Acontece, porém, que a teoria foi desenvolvida numa madrasah de Najaf. O que parecia bom no papel se revelou problemático na prática. As dificuldades se evidenciaram já em 1981 e atormentariam Khomeini até o fim de seus dias.(22)

Em 1981 a Majlis propôs algumas reformas agrárias importantes, que garantiriam uma distribuição de riqueza mais justa. Khomeini aprovou as medidas, que beneficiariam a população, embora contrariassem a Shariah. Ele estava ciente de que, se não empreendesse esse tipo de reforma básica, o Irã continuaria sendo um país feudal e agrícola e a modernização seria superficial. Contudo o projeto da Reforma Agrária esbarrou em alguns obstáculos. Segundo

a Constituição, toda legislação precisava da aprovação do Conselho dos Guardiães, que tinha o direito de rejeitar leis que julgasse não-islâmicas. Muitos ulemás do Conselho possuíam grandes extensões de terra e, ao deparar-se com o projeto, exerceram seu direito de veto, citando a Shariah para justificar sua decisão. Khomeini tentou argumentar com eles. Disselhes que "não deviam absolutamente interferir em questões alheias a sua alçada". Isso seria "um pecado imperdoável, porque levaria a nação a desconfiar do clero".(23) O clero entendia de religião e de fiqh, mas não de economia moderna; a república islâmica tinha de ser um Estado moderno, o que implicava especialistas atuando no campo de suas respectivas especialidades.

O impasse, porém, persistiu. O Conselho dos Guardiães se manteve inflexível, e Khomeini recorreu a argumentos mais espirituais. Em março de 1981 declarou a um grupo de clérigos: "Não há como tentar reformar os outros sem antes reformar a si mesmo". Enfraquecido pelo egoísmo e preso a lutas vãs pelo poder, o clero não conseguiria reconduzir o povo ao islamismo. Cumpria a cada um dos ulemás superar o egoísmo que estava obstruindo o desenvolvimento islâmico do país. Para tanto deviam "alcançar um estágio em que [...] se esquecerão de si mesmos". "Quando não se tem de lutar com o eu, não há disputa, não há briga", concluiu.(24) Sua prática da tradição mística (irfan) inspirou-lhe esse discurso; à medida que se aproxima de Deus, o crente se despoja, pouco apouco, de seus desejos egoísticos até ser capaz de contemplar a transformadora visão divina. Mas a dinâmica da política moderna é muito diferente da contemplação espiritual. O Conselho dos Guardiães permaneceu surdo aos argumentos de Khomeini. A política geralmente atrai egocêntricos. As modernas instituições governamentais funcionam graças ao equilíbrio de interesses rivais, não através desse tipo de auto-anulação. Quando concebeu a teoria do Velayat-e Faqih, Khomeini acreditava que os ulemás do Conselho dos Guardiães afirmariam os valores místicos, ocultos (batin), do Invisível; no entanto, como a maioria dos mortais comuns, eles pareciam atolados no materialismo do zahir.

Para acabar com o impasse, o enérgico Hojjat ol-Islam Hashemi Rafsanjani, presidente da Majlis, instigou Khomeini a usar sua autoridade de Supremo Faqih para impor a aprovação do projeto. De acordo com a Constituição, o Faqih tinha a última palavra sobre todos os assuntos islâmicos e podia revogar a decisão do Conselho dos Guardiães. Rafsanjani sugeriu-lhe citar o princípio islâmico da maslahah ("necessidade pública"), que permitia ao jurista legislar "ordenações secundárias" sobre questões não previstas diretamente pelo Alcorão ou pela Suna, se o bem-estar da população assim exigisse. Mas Khomeini recusou a sugestão. Começava a perceber que a posição de Supremo

Faqih podia enfraquecer a autoridade das instituições necessárias à sobrevivência da república islâmica no mundo moderno. Estava velho. Se continuasse interferindo nas decisões das instituições governamentais e derrubando-as em função de seu carisma pessoal, a Majlis e o Conselho perderiam a credibilidade e a integridade e a Constituição islâmica não se sustentaria após sua morte. O impasse entre o Conselho e a Majlis prosseguiu.

Khomeini tentou convencer os ulemás com o exemplo das crianças iranianas que morriam diariamente na guerra com o Iraque. Esses pequenos mártires demonstram os perigos morais de traduzir uma percepção mística em política prática. Desde a declaração de guerra, adolescentes se apinhavam nas mesquitas, implorando para que os mandassem para o front. Muitos provinham das áreas urbanas mais pobres e se radicalizaram durante a Revolução. Depois passaram a ver sua vida insípida e dura como um anticlímax. Alguns aderiram à Fundação pelos Oprimidos ou trabalhavam para a jihad da Construção, o que não se comparava com a empolgação do campo de batalha. Tecnicamente o Irã estava mal preparado para a guerra; havia ocorrido uma explosão demográfica no país, e a juventude era maioria. A Fundação pelos Oprimidos se tornou o núcleo de um exército de vinte milhões de jovens ansiosos para entrar em ação. O governo expediu um edito autorizando meninos com mais de doze anos a alistar-se sem o consentimento dos pais. Eles se tornavam pupilos do Imame e, se morressem, teriam lugar garantido no Paraíso. Dezenas de milhares de adolescentes, a testa cingida por uma faixa carmim (insígnia do mártir), partiram para a zona de guerra. Correndo à frente da tropa, alguns se aventuraram por campos minados e se despedaçaram. Outros realizaram ataques suicidas, bombardeando tanques iraquianos no estilo dos camicases. Escrivães especiais foram enviados para o front a fim de redigir seu testamento, que muitas vezes assumia a forma de carta a Khomeini e falava da luz que o imame lançara sobre sua vida e de sua alegria de lutar "ao lado de amigos no caminho do Paraíso". (25)

Esses jovens devolveram a Khomeini a fé na Revolução; estavam seguindo o exemplo de Husain e morrendo para "testemunhar" o primado do Invisível. Dedicavam-se ao ascetismo supremo, através do qual o muçulmano transcende o eu e chega à união com Deus. Ao contrário dos mais velhos, deixaram de ser "escravos da natureza", libertaram-se do egoísmo e do mundo material. Estavam ajudando o Irã a tornar-se "o que só podemos definir como um país divino".(26) Quem se concentra no material e no secular perde a humanidade. “A morte não é o nada; é a vida.”(27) O martírio passara a integrar a revolta do Irã contra o pragmatismo racional dó Ocidente e a jihad Maior pela alma da nação.(28) Contudo, apesar de Khomeini dizer que o martírio não era o

"nada", o envio de milhares de crianças para uma morte violenta implicava niilismo. Contrariava valores humanos fundamentais, cruciais para religiosos e secularistas: a sagrada inviolabilidade da vida e a necessidade instintiva de proteger os filhos mesmo à custa da própria vida. Esse culto do martírio infantil é outra distorção fatal da fé à qual estão sujeitos os fundamentalistas das três tradições monoteístas. Deve-se, talvez, ao terror decorrente da luta contra inimigos poderosos que visam nosso extermínio. Mas também mostra como pode ser perigoso traduzir um imperativo místico e mítico num programa pragmático, militar ou político. Ao falar da morte mística do eu, Mulla Sadra não imaginou a morte física, voluntária, de milhares de jovens. Mais uma vez, o que funciona bem no terreno espiritual pode se tornar destrutivo e até imoral, se interpretado literal e praticamente no mundo secular.

A criação de uma política realmente islâmica revelava-se muito difícil. Em dezembro de 1987, já frágil e doente, Khomeini voltou a ocupar-se da questão constitucional. Agora o Conselho dos Guardiães estava obstruindo a legislação trabalhista com a alegação de que infringia a Shariah. Khomeini, que apoiava a Majlis populista contra os ulemás mais elitistas e reacionários do Conselho, declarou que, em nome do bem-estar da população, o Estado podia descartar sistemas islâmicos fundamentais. Parecia ciente de que a Shariah era um código pré-industrial e requeria drásticas modificações para adequar-se às necessidades do mundo moderno. Afirmou que o Estado podia substituir

> aqueles sistemas islâmicos fundamentais por qualquer tipo de sistema social, econômico, trabalhista [...] agrícola ou o que seja e transformar os serviços [...] que são seu monopólio num instrumento para a implementação de programas gerais e amplos.(29)

Seu discurso correspondeu a uma declaração de independência. O Estado precisava ter um "monopólio" em questões de ordem prática e precisava emancipar-se das leis restritivas da religião tradicional. Duas semanas depois Khomeini foi ainda mais longe. Ao presidente Khameini, que entendera seu pronunciamento como uma afirmação de que o Supremo Faqih tinha o direito de interpretar a lei, explicou que não quis dizer isso. Sem mencionar sua própria autoridade de Faqih, repetiu que o governo não só podia interpretar a lei divina, como era o veículo dessa lei. O governo era parte crucial do poder divino que Deus delegara ao Profeta e tinha "prioridade sobre todas as ordens divinas periféricas". Tinha precedência até sobre "pilares" do Islã, como a prece, o jejum do Ramadã e a hajj: "O governo pode revogar unilateralmente todo acordo legal [...] que contrarie os interesses do islamismo e do país. Pode vetar qualquer

matéria, religiosa ou secular, que contrarie os interesses do islamismo".(30) Durante séculos os xiitas insistiram na separação dessas duas esferas: o mythos absoluto da religião e da espiritualidade conferia significado ao logos pragmático da política, mas era muito diferente dele. Agora Khomeini frisava que nada poderia deter o governo em seu empenho utilitário de atender aos interesses do povo e promover o bem maior do Islã.

Alguns pensaram que ele estava se referindo a seu próprio governo e elevando sua teoria do Velayat-e Faqih a um status superior aos dos "pilares" do islamismo. Observadores ocidentais o acusaram de megalomania. Mas o presidente Rafsanjani assinalou que o Grande Aiatolá não mencionara o Faqih. Para consternação dos partidários mais radicais de Khomeini, disse que em seu pronunciamento “governo” referia-se à Majlis. Num extraordinário sermão pronunciado em 12 de janeiro de 1988, apresentou uma nova interpretação do Velayat-e Faqih. Deus não revelara no Alcorão todas as leis necessárias à ummah. Delegara sua autoridade a Maomé, que se tornou seu "vice-gerente", e o autorizara a resolver essas questões secundárias por iniciativa própria. Agora o Supremo Faqih delegava sua autoridade à Majlis, que também tinha de elaborar novas leis por iniciativa própria. O Irã estava adotando uma democracia à ocidental? Absolutamente. O direito de legislar provinha não do povo, mas de Deus, que transmitira sua autoridade ao Profeta, aos imames e agora a Khomeini, e eram eles - não o povo - que legitimavam as decisões da Majlis. Assim, Rafsanjani concluiu, a democracia iraniana era melhor que a ocidental, porque se arraigava em Deus. Era um "estilo sadio de governo do povo e pelo povo, com a permissão do Velayat-e Faqih".(31) Mais uma vez, como ocorrera no Ocidente, as necessidades do Estado moderno impeliram o Irã na direção de um regime democrático, porém agora o regime integrava um pacote islâmico que o povo conseguia entender e relacionar com suas tradições xiitas.

Rafsanjani provavelmente se excedeu, mas Khomeini se mostrou satisfeito. Nas eleições de 1988 pediu à população que apoiasse a Majlis e não mencionou o clero. Os iranianos, que ansiavam pela reconstrução econômica, entenderam essa crítica implícita, e os ulemás perderam a metade de suas cadeiras na Assembléia. [Dos 270 membros da nova Majlis a apenas 63 haviam recebido a tradicional educação da madrasah. (32) Mais uma vez Khomeini se mostrou satisfeito. F, deu sinal verde aos políticos mais pragmáticos que, no inverno de 1988, tentaram emendar a Constituição. Em outubro voltou a insistir que não se podia deixar os ulemás obstruírem o progresso do país. O programa de reconstrução competia a "especialistas, em particular aos ministros, aos adequados comitês da Majlis, [...] aos centros de ciência e pesquisa, [...] aos inventores, descobridores e peritos".(33) Dois meses depois autorizou a

formação de uma comissão para revisar a Constituição. Os islamistas mais radicais, que interpretavam qualquer diluição do Velayat-e Faqih como uma traição à Revolução, indignaram-se, porém os pragmatistas pareciam vitoriosos, com o aval do imame.

Foi nesse contexto de conflito interno que em 14 de fevereiro de 1989, quatro meses antes de sua morte, Khomeini emitiu seu fatwa contra o escritor anglo-indiano Salman Rushdie. Em seu romance Versos satânicos Rushdie apresenta o Profeta Maomé como libertino, charlatão e tirano - um retrato blasfemo para muitos muçulmanos - e sugere, mais perigosamente, que o Alcorão sofrera influência satânica. O livro expressa de maneira brilhante a vertiginosa confusão do mundo pós-moderno, onde não existem fronteiras, nem certezas, nem identidades clara ou facilmente definidas. Os trechos que suscitaram indignação continham os sonhos e fantasias de um astro do cinema indiano que se desestrutura depois de absorver os preconceitos antiislâmicos do Ocidente. A blasfêmia também era uma tentativa de eliminar as relíquias do passado e conquistar uma identidade independente, livre de velhos emblemas. Todavia muitos fiéis se ofenderam profundamente com esse retrato de Maomé, que parecia violar algo de sagrado em sua persona islâmica. O doutor Zaki Badawi, muçulmano dos mais liberais, declarou ao jornal The Guardian que com suas palavras Rushdie fizera muito mais mal aos devotos "do que se tivesse estuprado a filha de um deles". Através das práticas religiosas os seguidores do Profeta o interiorizaram de tal modo que o romance era "como uma faca cravada em nós, ou como nosso próprio estupro".(34) Ocorreram distúrbios no Paquistão, e o livro foi queimado cerimonialmente em Bradford, Inglaterra, onde vivia uma vasta comunidade islâmica de origem indiana e paquistanesa, que estava ciente do preconceito contra sua religião e protestou contra as leis inglesas que só puniam blasfêmias contra o cristianismo. Em 13 de fevereiro a polícia paquistanesa disparou nos manifestantes. Khomeini concluiu que o romance devia ser maligno e ordenou aos muçulmanos do mundo inteiro que matassem Salman Rushdie e seus editores, onde quer que estivessem.

No mês seguinte, 44 dos 45 países participantes da Conferência Islâmica condenaram seu fatwa: a lei islâmica não permite sentenciar um transgressor sem levá-lo a julgamento e tampouco se aplica a um país não-muçulmano. O fatwa constituiu mais uma distorção do islamismo. Mulla Sadra, um dos principais mentores espirituais de Khomeini, repudiava terminantemente todo tipo de violência ou coerção e insistia na liberdade de pensamento. Mais uma vez a indignação se deveu à convicção de que o islamismo recebera um golpe mortal; os anos de supressão, infamação e ataque secularista marcaram a sensibilidade dos fiéis. O fatwa correspondeu a um ato de guerra, e assim o

interpretaram os ocidentais secularistas e liberais, que o viram corno uma violação de seus valores mais sagrados. Para eles o homem é a medida de todas as coisas - não um Deus sobrenatural - e toda criatura humana deve ser livre para desenvolver seu potencial na busca de excelência artística. Os muçulmanos, que têm como valor supremo à soberania de Deus, não poderiam aceitar isso. O caso Rushdie foi um choque de duas ortodoxias irreconciliáveis; nem um dos lados conseguia entender o outro. Grupos diferentes, vivendo no mesmo país, encontravam-se em posições diametralmente opostas e num estado de guerra em potencial.

Essa polarização entre religiosos e secularistas se evidenciou quando Khomeini morreu, em junho de 1989. A dor dos iranianos em seu funeral pasmou os ocidentais, que o consideravam um inimigo. A multidão se apinhou em torno do esquife com tamanho ardor que o corpo caiu do caixão. Parecia que os seguidores do Imame queriam conservá-lo em seu meio para sempre. Entretanto, ao invés de esfacelar-se após a morte de Khomeini, a República Islâmica mostrou sinais de maior flexibilidade. Embora o fatwa, como a crise dos reféns, provocasse indignação no Ocidente, o Irã parecia aproximar-se mais do espírito ocidental. A nova Constituição, aprovada em 9 de julho de 1989, revelou acentuada tendência para um estilo de governo mais secular e pragmático. Já não se atribuíam poderes místicos são Supremo Faqih, nem se exigia a aclamação popular para investi-lo no cargo. Ele devia conhecer a lei islâmica, porém não precisava ser um grande mujtahid. Havendo vários candidatos, a qualidade decisiva do novo líder seria "perspicácia política". O Conselho dos Guardiães manteve seu direito de veto, mas perdeu poder para o novo Conselho de Entendimento Prático, incumbido de resolver todas as disputas com a Majlis. Em função dessas mudanças, a Majlis conseguiu sancionar todas as reformas obstruídas pelos Guardiães.(35)

No dia seguinte ao funeral de Khomeini, o aiatolá Khameini foi proclamado Faqih, e em 28 de julho de 1989 Rafsanjani se tornou o novo presidente eleito. Seu gabinete excluiu os radicais; um terço de seus ministros estudaram no Ocidente e reivindicavam mais investimentos ocidentais e menor participação do governo na economia. Contudo os problemas persistem. Os linhas-duras combatem os pragmáticos, como antes; os conservadores do Conselho de Guardiães obstruem reformas mas; o aparelho institucional ainda é deficiente. Parece, porém, que as necessidades do Estado estão impelindo os iranianos para um pluralismo maior e para uma secularização baseada mais na tradição xiita que na ocidental. A população é menos hostil aos valores modernos, porque consegue apreciá-los num contexto islâmico.

A obra de Abdolkarim Sorush, um dos principais intelectuais iranianos,

mostra bem a mudança de ênfase. Sorush estudou história da ciência na Universidade de Londres e ocupou cargos importantes no governo Khomeini. Embora hoje não faça mais parte do establishment político, exerce profunda influência sobre os que detêm o poder. É um dos mais eminentes oradores das mesquitas e universidades, e suas palestras, às sextas-feiras, geralmente são irradiadas. Sorush admira Khomeini e Shariati, porém os ultrapassa. Tem uma visão mais acurada do Ocidente, chegando a dizer que no final do século XX muitos iranianos possuíam três identidades - pré-islâmica, islâmica e ocidental - e precisavam tentar conciliá-las. Não considera contagioso ou tóxico tudo que é ocidental,(36) porém não aceita o etos secularista mais radical do Ocidente. A seu ver o racionalismo científico não pode oferecer urna alternativa viável para a religião. O ser humano sempre precisará de uma espiritualidade que o leve a transcender o material. Os iranianos devem aprender a apreciar os valores da ciência moderna ao mesmo tempo que cultivam suas tradições xiitas.(37) O islamismo também precisa mudar: a fiqh deve adaptar-se ao moderno mundo industrial, desenvolver uma filosofia de direitos civis e elaborar uma teoria econômica que se sustente no século XXI.(38) Sorush também se opõe ao governo dos ulemás, porque "a causa da religião é grande demais para a confiarmos unicamente ao clero".(39) Os clérigos mais conservadores com freqüência o atacam, porém sua popularidade indica que a república islâmica está evoluindo para uma fase pós-revolucionária que a aproximará mais do Ocidente.

Isso se evidenciou em 23 de maio de 1997, quando Hojjat ol-Islam Seyyed Khatami chegou à presidência, eleito por 22 milhões de votos num total de trinta milhões. Khatami imediatamente deixou claro que queria um relacionamento mais positivo com o mundo ocidental e em setembro de 1998 dissociou seu governo do fatwa contra Salman Rushdie. Posteriormente o Faqih, aiatolá Khameini, endossou sua decisão. O Conselho dos Guardiães ainda obstrui suas reformas, porém sua eleição revelou que um vasto segmento da população deseja ardentemente maior pluralismo, mais brandura na interpretação da lei islâmica, proteção econômica para os "oprimidos" e políticas mais progressistas para as mulheres.* Não se trata de abandonar o islamismo. Os iranianos ainda querem que sua política faça parte de um pacote xiita, pois assim conseguem aceitar valores modernos mais facilmente do que quando os viam como importação estrangeira. O movimento religioso radical que tenha liberdade de ação e supere agressões e ressentimentos pode aprender a interagir criativamente com outras tradições, evitar a violência do passado mais recente e fazer as pazes com seus inimigos. A religião se torna mais violenta quando é reprimida.

Foi o que se evidenciou no Egito em 1981, quando o mundo ocidental recebeu, consternado, a notícia do assassinato de Anuar Sadat por fundamentalistas sunitas. Sadat estava presidindo a parada de 6 de outubro, comemorativa da guerra de 1973 contra Israel. De repente um dos caminhões destacou-se dos outros bem em frente à tribuna presidencial. Ao ver o primeiro-tenente Khaled Islambouli saltar do caminhão e correr em sua direção, Sadat se levantou, imaginando que o oficial quisesse cumprimentá-lo. Recebeu uma saraivada de balas. Islambouli apontou a metralhadora para o presidente e não parou de atirar nem mesmo quando foi atingido no estômago. "Vou acabar com esse cachorro, esse infiel!", gritava. Em apenas 55 segundos, o primeiro-tenente matou sete pessoas, além de Sadat, e feriu 28.

Os ocidentais se estarreceram com a ferocidade do ataque. Gostavam de Sadat, um governante muçulmano que conseguiam compreender, que lhes parecia devoto sem ser "fanático". Admiravam sua iniciativa de paz com Israel e sua política da Porta Aberta. Príncipes, políticos e presidentes americanos e europeus compareceram ao funeral. Nem um líder árabe se apresentou, e naquela noite as ruas do Cairo mergulharam num silêncio sepulcral. Os egípcios não choraram por Sadat, nem se apinharam em torno de seu caixão, como os iranianos fariam com o esquife de Khomeini. Mais uma vez, o Ocidente moderno e as sociedades mais tradicionais do Oriente Médio situavam-se em pólos opostos e não partilhavam a mesma visão dos acontecimentos.

Como vimos, um número significativo de egípcios achava que o governo de Sadat tinha mais em comum com a jahiliyyah que com o Islã. Em 1980, no Eid al-Adha, um dos dias mais santos do calendário muçulmano, os estudantes dos jamaat al-islamiyyah, que foram proibidos de acampar no Cairo, ocuparam a mesquita Saladino, criticaram Camp David e condenaram Sadat como "tártaro", governante mongol do século XIII convertido ao islamismo apenas nominalmente.(40) Outros integrantes dos jamaat banidos ingressaram na rede de células secretas que travava uma violenta jihad contra o regime. Khaled Islambouli, que estudara na Universidade de Minya, era um deles.

* Isso ficou ainda mais claro no verão de 1999, quando os estudantes saíram às ruas para exigir mais democracia e um governo islâmico livre da interferência de ulemás reacionários.

Sadat sabia dessa dissensão e tentava por todos os meios fugir ao destino de seu amigo Reza Pahievi. Em 1978, enquanto a revolução estava em curso no Irã, promulgou o que chamou de Lei da Vergonha. Qualquer desvio da ordem estabelecida, em pensamentos, palavras ou atos, acarretaria a perda dos direitos

civis e o confisco de passaportes e propriedades. Os cidadãos não poderiam filiar-se a nenhuma organização, participar de qualquer transmissão radiofônica ou televisiva, publicar qualquer crítica ao governo que ameaçasse a "unidade nacional ou a paz social". Nem mesmo um comentário informal, feito na privacidade da família, ficaria impune.(41) Nos últimos meses de Sadat o regime se tomou ainda mais opressivo. Em 3 de setembro de 1981 o presidente prendeu 1536 de seus críticos notórios - ministros de Estado, políticos, intelectuais, jornalistas, pregadores e membros dos grupos islamistas. Entre eles se encontrava Muhammad Islambouli, irmão do primeiro-tenente Khaled.(42)

Um tratado escrito por Abd ai-Salam Faraj, guia espiritual da organização à qual pertencia Islambouli, permite-nos entender um pouco a motivação do matador de Sadat. Publicado depois do assassinato, em dezembro de 198 1, AI-Faridah al-Ghaybah ("O dever negligenciado") não era uma apologia, nem se dirigia ao público em geral, mas circulava, segundo parece, entre os integrantes da organização. O tratado nos proporciona uma oportunidade única de conhecer as conversas, as preocupações, ansiedades e medos dos militantes muçulmanos, aos quais, afirma Faraj, cabia uma tarefa urgente. Deus ordenara ao Profeta que fundasse um Estado genuinamente islâmico e, como indica a citação do Alcorão no início do "Dever negligenciado", apenas treze anos depois de suas primeiras revelações a Maomé, começou a se impacientar com os muçulmanos desobedientes. "Já não está na hora de agir?", Deus pergunta, indignado.(43) Catorze séculos depois sua impaciência certamente aumentara! Os muçulmanos deviam, pois, fazer "todo esforço imaginável" para cumprir a vontade divina. Não podiam ser como as gerações anteriores, que achavam possível a criação pacífica de um Estado islâmico. Só havia uma maneira de implantá-lo: ajihad, a guerra santa.(44)

Ajihad era o "dever negligenciado" do título. Os muçulmanos já não praticavam a violência sagrada, que no entanto constituía o dever mais importante de todos, assegura o tratado, contrariando séculos de tradição islâmica. Para provar sua tese, Faraj', como Qutb, teve de ser implacavelmente seletivo e nesse processo inevitavelmente distorceu a visão muçulmana. Mais uma vez, a distorção se deveu à experiência da supressão. Só com a espada se poderá estabelecer uma sociedade justa, diz Faraj. E cita uma hadith em que o Profeta declara que quem não está disposto a lutar pela religião morrerá "como se nunca tivesse sido muçulmano", ou como o hipócrita que "apenas fingia ser muçulmano".(45) No Alcorão Deus explica aos fiéis que "lutar é uma ordem, ainda que vos seja odioso".(46) "[Deveis] matar, onde quer que os encontreis, aqueles que atribuem divindade a qualquer outro ser além de Deus, e aprisioná-los, e sitiá-los, e espreitá-los em todo lugar imaginável.(47)

Na visão de Faraj, esses Versículos da Espada foram revelados a Maomé depois daqueles que instam os fiéis a fazer as pazes com os inimigos e a tratá-los com cortesia. Cumpria-lhes, portanto, abolir esses ensinamentos em que o Alcorão parece avesso à violência.(48)

Havia, porém, uma dificuldade. O Alcorão se refere aos idólatras ("que atribuem divindade a qualquer outro ser além de Deus"), e Sadat professava observância dos cinco "pilares". Como os muçulmanos poderiam combatê-lo? Faraj encontrou ajuda num fatwa de lbn Taymiyyah, segundo o qual os governantes mongóis convertidos ao islamismo na verdade eram apóstatas, porque governaram de acordo com suas próprias leis, e não em conformidade com a Shariah.(49) Agora os governantes egípcios eram piores que os mongóis, cujos códigos ao menos continham algumas leis judaicas e cristãs, enquanto o sistema legal do Egito moderno se baseava nas "leis da descrença", criadas por infiéis e impingidas aos muçulmanos pelos colonialistas.(50)

> Os governantes atuais são apóstatas do Islã. Alimentaram-se nas mesas do imperialismo, seja este o das cruzadas, o do comunismo ou o do sionismo. Embora rezem, jejuem e se digam muçulmanos, nada têm de islâmico, a não ser o nome.(51)

Os estudantes que ocuparam a mesquita Saladino em 1980 também compararam Sadat aos governantes mongóis. Parece que as idéias de Faraj não se restringiram a um pequeno grupo de extremistas. Na década de 1980 elas estavam no ar e eram amplamente discutidas.

Alei islâmica definira ajihad como um dever coletivo. A decisão de travar uma guerra santa competia não a um indivíduo, mas à comunidade como um todo. Entretanto essa lei só vigorava quando a ummah enfrentava o ataque de inimigos externos, Faraj argumentou. A situação contemporânea era muito mais grave, porque os infiéis efetivamente se apoderaram do Egito. Assim, ajihad se tornara obrigação de cada muçulmano capaz de lutar.(52) Toda a complexa tradição islâmica se reduzira, portanto, a um único ponto: a única forma de ser um bom muçulmano no Egito de Sadat consistia em participar de uma violenta guerra santa contra o regime.

Os jovens discípulos de Faraj se afligiam com certas questões que ele procurou esclarecer. Ainda que planejassem um assassinato, queriam adotar, na medida do possível, uma conduta moral. Poderiam mentir para esconder seus planos? E quanto à possibilidade de matar espectadores inocentes juntamente com governantes culpados? No Egito, onde a autoridade da família é muito importante, os mais jovens queriam saber se era correto participar da

conspiração sem pedir a permissão dos pais.(53) Evidentemente havia uma preocupação com deflagrar uma jihad contra Sadat antes de libertar Jerusalém de Israel: o que deveria ter prioridade? Faraj explicou que cabia a um líder muçulmano, não a um infiel, conduzir a jihad por Jerusalém. Também revelou uma confiança fatalista na intervenção direta de Deus. Uma vez instituído um autêntico Estado islâmico, os muçulmanos automaticamente recuperariam Jerusalém.(54)" Pois "Deus castigará [os incréus] por vossas mãos, e os desgraçará, e vos socorrerá", assegura o Alcorão aos devotos que combaterem os ímpios.(55) Uma leitura literal desse texto levou Faraj a concluir que, se os muçulmanos tomarem a iniciativa, Deus "intervirá [e mudará] as leis da natureza". Os militantes podiam esperar uma ajuda miraculosa? "Sim", Faraj respondeu tragicamente.(56)

Os observadores se surpreenderam com a calmaria que se seguiu ao assassinato de Sadat. Os conspiradores aparentemente não planejaram nenhum golpe e tampouco tentaram organizar um levante geral. Acreditavam que Deus interviria depois que deram o primeiro passo, matando o presidente. Faraj se mostrava tão certo disso que classificou de "bobo" o medo do fracasso, apesar de os conspiradores terem plena consciência de suas enormes dificuldades.(57) O dever do muçulmano consistia em obedecer os ditames divinos. "Não somos responsáveis pelos resultados." "Derrubado o governo do infiel, tudo estará nas mãos dos muçulmanos.""

Como muitos outros fundamentalistas, Faraj era literalista. Lia as Escrituras como se fossem verdadeiras em todos os detalhes e se aplicassem, simples e diretamente, à vida cotidiana. Sua postura revela mais um perigo de usar o mythos do texto sagrado como diretiva para a ação concreta. O velho ideal consistia em manter mythos e jogos separados: a ação política cabia à razão. Em sua revolta contra a hegemonia do racionalismo científico, esses fundamentalistas sunitas abandonaram a razão e acabaram por descobrir a dura verdade: embora os assassinos de Sadat tivessem obedecido a Deus, corno acreditavam, Deus não interferiu e não estabeleceu o Estado islâmico. Depois da morte de Sadat, Hosni Mubarak se tornou presidente com o mínimo de confusão e o regime secularista se mantém até hoje.

Parece que as idéias esboçadas em O dever negligenciado não se limitaram a um pequeno grupo de extremistas, porém se difundiram pela sociedade egípcia mais do que os observadores acreditavam na época.(59) Poucos egípcios queriam matar Sadat e a maioria ficou chocada com o crime, embora adotasse uma postura de calma e frieza. Os Shaykhs de al-Azhar, por exemplo, condenaram o assassinato, mas não se mostraram desolados por perder Sadat. A primeira edição da revista Azhari posterior ao fato não trazia nenhuma

fotografia de Sadat e apenas mencionava o crime na segunda página. O mufti foi o único integrante do establishment religioso que se pronunciou clara e energicamente contra O dever negligenciado. Numa resposta detalhada ao texto de Faraj, declarou que era proibido chamar um muçulmano praticante de apóstata. A prática da takfir (excomunhão) nunca foi comum no islamismo, pois só Deus pode ler o coração das pessoas. O mufti analisou os Versículos da Espada em seu contexto histórico, demonstrando que surgi-ram em função das circunstâncias específicas da Medina do século VII; não se podia aplicá-los literalmente às condições do Egito do século XX. Entretanto, num artigo escrito em dezembro de 1981 para o jornal do Misticismo Islâmico, o principal periódico sulista, supôs que seus leitores conhecessem os ensinamentos de Faraj, apesar de que a publicação recente de O dever negligenciado não permitiria que todos já o tivessem lido. Provavelmente as idéias se infiltraram nos círculos religiosos e se difundiram.(60) A vasta maioria dos egípcios considerava o homicídio um pecado grave, porém muitos se sentiam ambivalentes em relação a Sadat. Os tempos mudaram desde a morte de Nasser; agora os egípcios queriam ver em seus líderes qualidades islâmicas autênticas e se afastavam do etos secularista.

Mubarak teve de admitir a disposição religiosa do país. Imediatamente libertou a maior parte dos críticos de Sadat presos em setembro de 198 1. Continuou tentando controlar os movimentos islâmicos, mas concentrou-se em grupos específicos e permitiu que a Sociedade dos irmãos Muçulmanos (que ainda não é reconhecida oficialmente) participasse das eleições e conquistasse urna posição no governo. A Aliança lslâmica, a recém-criada organização política da Sociedade, distanciou-se dos extremistas, procurou melhorar suas relações com os coptas e passou a trabalhar pacificamente pela criação de um Estado islâmico. Hoje o Egito é um país muito religioso, onde a influência do islamismo se equipara à do nasserismo na década de 1960. Um número crescente de egípcios parece acatar o lema dos Irmãos, "o Islã é a solução".(61) As perguntas relativas a devoção pessoal predominam nas cartas dos leitores aos periódicos e a mídia apresenta acalorados debates sobre questões islâmicas. O traje muçulmano é onipresente, rapazes e moças ocupam lugares separados nas salas de aula e conta-se com áreas reservadas para a prece na vida pública.(62) Ainda se deseja restabelecer plenamente a lei islâmica e basear a Constituição no islamismo. Candidatos religiosos se fortalecem a cada eleição. O Egito é nominalmente um país pluripartidário e democrático, mas ainda há muita corrupção e o partido do governo se recusa a ser um simples partido da situação. Desconfia-se que, com eleições imparciais, o povo votaria em mais líderes religiosos. O islamismo tornou-se, pois, o principal desafio ao regime de

Mubarak.(63)

A revivescência religiosa da década de 1970 amadureceu. Muitos egípcios de todas as idades e classes adotaram uma forma moderada de fundamentalismo. Em geral não se interessam por política, mas, dada a predisposição para a religião, os líderes islâmicos poderão mobilizá-los sem dificuldade, por ocasião de uma crise social ou econômica. Muitos jovens, no entanto, ainda acham que a moderna sociedade egípcia não lhes dá a devida atenção. Estudantes de ciência, engenharia e matemática ainda se sentem atraídos pelos grupos mais radicais. Acreditam que um estilo de vida estritamente muçulmano lhes oferece uma alternativa viável para a opção secularista, ajuda-os a fazer a difícil transição de uma cultura rural para uma cultura urbana moderna e lhes proporciona uma sensação de autenticidade e entrosamento.(64) Também lhes oferece uma comunidade, algo que é mais difícil na sociedade moderna, porém constitui uma necessidade humana crucial. O que esses jovens desejam não é voltar atrás no tempo, e sim encontrar novas maneiras de aplicar às condições atuais o paradigma islâmico, que durante séculos serviu aos muçulmanos.

O profundo descontentamento que se manifestou com o assassinato de Sadat ainda persiste após duas décadas de relativa liberalização e parcial democratização. A diferença é que agora os islamistas estão muito mais' organizados. Ao revisitar Minya, em 1991, o arabista americano Patrick Caffney constatou que a multidão que orava diante da pequena mesquita fundamentalista da rua principal, ao meio-dia de sexta-feira, era muito mais disciplinada que aquela da década de 1970. A velha rebeldia desaparecera. Muitos praticantes estavam na casa dos trinta e dos quarenta; usavam jalabiyyah branco e tinham a cabeça coberta conforme a prescrição islâmica. Davam a impressão de pertencer a uma subculturas distinta, com direção e identidade próprias. Caffhey assinalou também a presença de um enorme edifício novo que abrigava o Ministério do Interior. Emblema do poder do Estado num antigo local de conflito, o prédio parecia não ter nada a ver com os devotos islamistas que se voltavam para Meca, e não para o Cairo.(65) Duas nações conviviam lado a lado no Egito, separadas por uma brecha que ainda parece longe de fechar-se.

Não surpreende, pois, que as "duas nações" estejam em guerra. Periodicamente ocorrem prisões e tiroteios entre a polícia e os grupos muçulmanos mais radicais. Enquanto a maioria dos islamistas se satisfaz com um afastamento fundamentalista da sociedade secular, uma pequena minoria lança mão do terror. Desde 1986 tem havido ataques de motivação política contra americanos, israelenses e egípcios proeminentes. Em 1987 os radicais dispararam em Hasan Abu Bahwa, ex-ministro do Interior, e em Nabawi Ahmed,

editor do semanário al-Mussawar. Em outubro de 1990 assassinaram Rifaat Mahjub, presidente do Parlamento; em 1992 mataram o decidido secularista Faraj Foda e passaram a atacar turistas europeus e americanos.(66) Sendo o turismo crucial para a economia, Mubarak reagiu com batidas policiais e prisões maciças, o que só colocou mais lenha na fogueira. Em 1997 organizações pró direitos humanos afirmaram que vinte mil suspeitos de atividades guerrilheiras estavam presos no Egito sem ter sido julgados e que muitos deles - mais uma vez - foram detidos simplesmente porque tinham em seu poder um panfleto incendiário ou porque participaram de um encontro. Em 17 de novembro de 1997 o grupo terrorista Jamaat al-Islamiyyah massacrou em Luxor 58 turistas estrangeiros e quatro egípcios e declarou que esse ataque não seria "o último, pois os Mujahedin continuarão sua obra enquanto o governo continuar torturando e matando os filhos do movimento islâmico".(67) A guerra prossegue. O desespero e a impotência ainda levam uma minoria de sunitas egípcios a converter o islamismo numa ideologia que, ao justificar o homicídio, distorce totalmente a religião.

Como o Egito, Israel também está se tornando um país mais religioso. Nada evidencia mais isso que a ascensão política dos Haredim na década de 1980. Uma minoria de judeus ultra-ortodoxos ainda vê o Estado de Israel como inerentemente mau, como "uma poluição que abrange todas as outras poluições, uma heresia completa que inclui todas as outras heresias".(68) Em 1975 Yeramiel Domb escreveu numa circular do Neturei Karta: "Em sua própria essência o sionismo nega os fundamentos de nossa fé. É uma negação absoluta que atinge as profundezas, as bases, as raízes".(69) Os Haredim em geral não iam tão longe; o Estado não tinha nenhuma importância religiosa para eles e só lhes inspirava indiferença. Essa neutralidade lhes permitiu participar do processo político. Os hassídicos conseguiam até ver sua atividade política sob o prisma da religião como uma redenção das centelhas divinas aprisionadas nas instituições seculares do Estado. Acreditavam que, reivindicando leis religiosas como a proibição da carne de porco ou promovendo uma observância mais rigorosa do sábado, tornariam a sociedade israelense mais aberta à possibilidade da transformação messiânica. Os Misnagdim lituanos eram mais pragmáticos. Entrincheirados como nunca no mundo da yeshiva, usavam o Estado para reforçar suas próprias instituições. Não tinham o mínimo interesse por questões de Estado, defesa, política interna ou externa; para apoiar este ou aquele partido levavam em conta apenas o dinheiro e a proteção política que o partido estivesse disposto a conceder às yeshivot.(70)

A sobrevivência ainda era o principal objetivo dos Haredim, que desde a década de 1960 endureceram em relação ao mundo dos gentios. A nova consciência do Holocausto,decorrente do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, em 1961, intensificou ainda mais sua determinação de manter-se longe da cultura goyische e dos judeus seculares que faziam parte dela. Os Haredim se consideravam em guerra com a civilização moderna e nada tinham a dizer aos gentios ou aos judeus, seculares ou religiosos, que não partilhavam sua visão do judaísmo. Mais uma vez a experiência da supressão e da perseguição levou a um estreitamente dos horizontes religiosos e a uma nova ênfase na conformidade ideológica. Fora das yeshivot e dos círculos hassídicos, os Haredim conseguiam comunicar-se cada vez menos.(71) Sentiam-se tão distantes de seus vizinhos israelenses quanto seus ancestrais dos gentios na Diáspora.

Todavia sua nova consciência do Holocausto também potencializou sua consciência da vulnerabilidade do judaísmo. Para preservar a Torá eles se dispuseram a participar do processo político. Em 1950 um membro da Edad Haredis já expressara sua atitude:

> Somos fracos; os instrumentos fortes estão nas mãos de nossos adversários; separados e divididos, enfrentamos tempestades que ameaçam aniquilar-nos, Deus nos livre. Leis que ferem o mais íntimo de nosso ser tornarão nossa situação trágica e insuportável. Precisamos, portanto, manter-nos atentos e repelir os ataques do governo contra nós. (72)

Mas na década de 1950 as condições eram desfavoráveis. Em 1952 o Agudat Israel rompeu com o governo trabalhista por causa do recrutamento de mulheres para as FDI e desde então não tinha representantes no Knesset. Com a vitória do Likud em 1977, porém, passou a integrar o governo de coalizão. Assim, o Moetzet G'dolay há-Torah (Conselho dos Sábios da torá), seu corpo consultivo, aproximou dos centros do poder rabinos idosos que os sionistas haviam relegado à lata de lixo da história. Contudo a velha hostilidade entre hassídicos e Misnagdim, que havia décadas não se manifestava, aflorou novamente no conselho, os dois grupos competindo pela mesma verba. A rivalidade entre ambos levou ao surgimento de novos partidos Haredim e de novos agentes políticos.

O rabino EIiezer Schach, por exemplo, diretor da yeshiva Ponovez e líder dos judeus lituanos em Israel, passou a preocupar-se com a influência dos sefardins que após 1948 emigraram dos países árabes para a Terra Santa. Muitos

deles seguiam os hassídicos do Agudat Israel, e Schach temia que, com um eleitorado maior, os hassídicos acabassem captando verbas destinadas às yeshivot Misnagdim. Para afastar o perigo e atrair esses emigrantes, fundou com o rabino sefardita Ovadia Yosef o partido sefardita Guardiães da Torá Shas. Os sefardins não repudiavam o sionismo como os judeus europeus; não tendo sofrido perseguições no mundo muçulmano até 1948, não desenvolveram uma mentalidade de gueto. Não tinham nada contra participar dos assuntos do Estado e dedicaram-se à vida política com prazer. Nas eleições de 1984 o Shas obteve quatro cadeiras no Knesset.

Em 1988, porém, o Sétimo Rebbe resolveu combater a influência de Schach e dos Misnagdim. Ordenou a todos os seus seguidores que nas próximas eleições votassem no Agudat.(73) Ademais, quis obrigar o Agudat a exigir do governo uma definição mais rigorosa da condição de judeu - o que patenteou a indiferença dos Haredim pelo bem-estar político do Estado de Israel. Se atendesse a seus desejos e declarasse não-judeus os filhos de casamentos mistos ou os convertidos por rabinos reformados, o governo israelense desagradaria muitos judeus americanos que trabalhavam nos Estados Unidos por medidas favoráveis a Israel. O apoio americano era crucial para a sobrevivência de Israel, mas o Rebbe não se impor-tava com isso. Simplesmente queria promover sua missão no mundo judaico. Alguns de seus emissários tinham dificuldades com indivíduos que se consideravam judeus, porém não correspondiam aos critérios da Halakhah. A vida ficaria muito mais fácil para os hassídicos de Lubavitch se o Estado de Israel declarasse formalmente que esses indivíduos não eram judeus. Entretanto, a intervenção do Rebbe aumentou consideravelmente o número de hassídicos filiados ao Agudat, o que levou o rabino Schach a criar um novo partido Misnagdim, o Degel ha-Torah ("Estandarte da Torá").

Para pasmo do público israelense, os partidos religiosos obtiveram nas eleições de 1988 um número recorde de dezoito cadeiras e, assim, passaram a controlar o equilíbrio de forças entre os trabalhistas e o Likud. Os políticos secularistas, que desprezavam os ortodoxos como anacronismos irremediáveis, agora tinham de suplicar-lhes apoio para compor um governo. Os Haredim continuavam se opondo obstinadamente ao Estado de Israel; ainda acreditavam que os judeus seculares estavam decididos a eliminar a religião. Consideravam sua atuação política um mal necessário, uma atitude de autodefesa, uma "penetração no campo do inimigo", definiu o rabino Nathan Crossman, em 1991, no jornal lituano Yated Nee-man.(74) Contudo, a despeito de si mesmos, adquiriram um poder sem precedentes no Estado com o qual se sentiam em guerra. Desde o Holocausto lutavam para recriar o mundo perdido dos judeus europeus. Viam a antiga vida na Europa Oriental como uma Idade do Ouro e

buscavam inspiração nos grandes rabinos do passado. Em fins da década de 1980, porém, superaram esses rabinos. Desde a destruição do Templo, em 70 d.C., nenhum judeu religioso era tão poderoso quanto EIiezer Schach, que em 1988 liderava dois partidos políticos e vivia cercado de políticos importantes que o cortejavam para conquistar seu voto decisivo.(75)

Esse prestígio se evidenciou de modo espetacular em 26 de março de 1990. O estádio de basquete Yad Eliahu, em Tel Aviv, é o templo da cultura secular israelense. O basquete é praticamente uma religião nacional em Israel. Representa o sonho sionista do novo judeu, que já não se debruça sobre o Talmude numa yeshiva cheirando a mofo, já não veste a roupa preta dos ortodoxos, mas está pronto para a ação, é bronzeado, robusto, saudável, capaz de competir com os goyim no âmbito mundial e derrotá-los. Contudo, naquela noite de março o estádio se encontrava lotado não de entusiásticos torcedores dos Macabeus (o time nacional de basquete), e sim de dez mil Haredim barbudos, trajando cáftan. Os ultra-ortodoxos invadiram o coração do Israel secular e, ao menos nessa ocasião, tomaram uma de suas principais cidadelas. Ademais, o evento foi televisionado, e em todo o país religiosos e secularistas assistiram à transmissão. O motivo? Eliezer Schach explicou a seus seguidores como deviam votar nas próximas eleições. De repente os israelenses se deram conta de que o equilíbrio de forças estava nas mãos de um rabino velho, de cartola e cachos, que falava uma estranha mistura de hebraico, aramaico e iídiche, incompreensível para a maioria de seus ouvintes seculares. Naquela noite ele decidiria o destino dos trabalhistas e do Likud.

O processo de paz entre Israel e palestinos avançava lenta e penosamente, mas dividira o Governo de Coalizão Nacional. Os trabalhistas e o Likud procuravam a aliança de partidos menores, dos quais os religiosos formavam o bloco único mais compacto.já haviam feito acordos informais com o Agudat e o Shas, porém o rabino Yosef, um dos líderes do Shas, temia que uma aliança com os trabalhistas provocasse dissidências em seu partido. Os sefardins tendiam ao ultranacionalismo, odiavam os árabes e se opunham terminantemente às concessões territoriais imaginadas pelos trabalhistas. O rabino Schach resolveu então falar a seus discípulos do Shas, partido do qual era co-fundador, e do Degel ha-Torah e instruí-los sobre as coalizões iminentes.

Em dez minutos pronunciou um discurso não só desconcertante, como vagamente perturbador para os israelenses que o viram pela televisão. Não mencionou as negociações de coalizão, nem abordou nenhuma das questões que obcecavam o restante da população. Demonstrou nítida indiferença a assuntos como os direitos dos palestinos, a defesa nacional ou a possibilidade de trocar-se territórios por paz.. Com relação ao Estado de Israel, não disse nada de bom. Em

vez de exaltar o Estado judeu como salvador, qualificou de "terrível" a época em que os Haredim viviam. Mostrou-se apreensivo não com as guerras entre árabes e israelenses, e sim com a longa batalha dos sionistas contra a religião. “A luta que ora travamos [contra os adversários da tradição] não começou hoje; começou já na I Guerra Mundial, e só o Senhor do Universo sabe o que mais nos espera”, declarou, emocionado. Quanto ao desfecho, porém, não tinha dúvida: "Os judeus não serão destruídos. Poderão matá-los, mas seus filhos continuarão fiéis a Torá".

Além de atribuir-lhes o papel de inimigo, o rabino ainda tachou os trabalhistas e suas instituições sagradas não só de não-judeus, como de inequivocamente antijudeus. "Por acaso são santos?", perguntou, zombeteiro. "Não se afastaram do passado e estão buscando uma nova Torá?" Esses kibbutzniks não eram melhores que os gentios; nem sequer sabiam o que vinha a ser Shabat ou Yom Kippur. Como se poderia confiar-lhes decisões sobre "assuntos cruciais para o povo judeu"? Não havia possibilidade de acordo com os políticos trabalhistas. "Quando estão no Knesset, não se interessam em reforçar a religiosidade. Ao contrário, tratam de aprovar leis que destruirão a religião judaica."(76) Aquela noite no estádio Yad Eliahu foi importante não só porque o rabino Schach alterou, sozinho e sem dificuldade, o equilíbrio de forças em favor do Likud, mas também porque marcou a extraordinária trajetória dos Haredim, um grupo desprezado e marginal, para o centro do poder. Mostrou que havia em Israel "duas nações", que mal se entendiam e não tinham nenhuma preocupação em comum. E ainda revelou o profundo ódio que inspirava a devoção de muitos Haredim e se voltava não só contra os gentios, mas também contra os outros judeus.

Os sionistas religiosos radicais e os integrantes do Cush Emunim também se dispunham a lutar. Eram rebeldes, estavam preparando o que consideravam uma revolução contra o nacionalismo secular e a ortodoxia. A vida dos judeus mudara drasticamente. Eles já não viam necessidade de curvar-se às tradições da Diáspora, uma vez que a era messiânica se iniciara. Essa foi a primeira grande explosão de messianismo desde Shabbetai Zevi. Naquela época também os judeus acreditavam que estavam passando por uma fase de transição e que uma extraordinária mudança os aguardava. Mas, enquanto os shabbetaístas se rebelaram contra as restrições do gueto, os integrantes do Cush se insurgiam contra restrições territoriais. Obcecados por limites, como os shabbetaístas, também lutavam para demarcar o judaísmo, embora se concentrassem basicamente nas Ponteiras de Eretz Israel. Queriam derrubar as barreiras entre secularistas e religiosos.(77) Independentemente do que os Haredim pensavam, os kookistas achavam possível ser ao mesmo tempo ortodoxo e sionista; também

diziam, contrariando os secularistas, que sem uma dimensão religiosa o sionismo era incompleto. Mas viviam numa época difícil. Sentiam-se traídos pelo governo Likud, que os expulsara de Yamit e obstruíra o processo de redenção ao fazer as pazes com os árabes. Isso nunca esteve tão claro como em 1987, quando eclodiu a rebelião palestina conhecida como intifada ("sacudir", em árabe), que acabou forçando o governo trabalhista a firmar um tratado de paz ainda mais inaceitável, na opinião dos. kookistas, que os acordos de Camp David, porque prometeu devolver partes do solo santo da Margem Ocidental. Como os judeus na Diáspora, os kookistas se sentiam cada vez mais cercados por gentios hostis, mas também por seus próprios correligionários, que os impediam de conquistar o que julgavam estar a seu alcance.

Assim, a alegria mística do Cush degenerou numa fúria capaz de extrema violência, em primeira instância contra os árabes. No início de seu movimento os colonos do Cush, ainda esperançosos, disseram que haviam chegado para "ajudar" os palestinos dos territórios ocupados e derrubar o "muro de ódio" entre os dois povos. Contudo a própria maneira como se expressavam traduzia implacável hostilidade: "Viemos para livrar vocês da atmosfera de homicídio a que se habituaram", Levinger anunciou na década de 1970.(78) Cada vez mais provo cativo, Levinger caminhava agressivamente, de arma em punho, pelas cidades árabes da Margem Ocidental. A qualquer ataque palestino contra colônias israelenses, conduzia os ativistas em operações retaliatórias que consistiam em quebrar vidros de carros ou incendiar lojas. Depois da eclosão da intifada, disse que, ao aproximar-se de Hebron, "espíritos furiosos despertavam dentro de mim e não me davam sossego".(79) EM 1988, quando palestinos apedrejaram seu carro, em Hebron, saltou do veículo e abriu fogo contra os atacantes, matando Khaled Salah, mero espectador postado à porta de uma sapataria. Em seguida se pôs a atirar indiscriminadamente, a derrubar carroças de verduras e a gritar impropérios. Em seu julgamento assegurou que não tirara a vida de ninguém, mas que queria ter tido "a honra de matar um árabe".(80)

Os membros do Cush sustentavam teorias diferentes sobre os árabes de Eretz Israel. Todos concordavam que os palestinos não tinham direitos nem lugar no país. Essa teologia de ódio e exclusão naturalmente distorcia a fé judaica. Os Profetas, a Torá e os sábios do Talmude insistiram nos deveres supremos da justiça e da bondade, inclusive para com "o estrangeiro" que não pertencia a seu grupo étnico, porém habitava em sua Terra.(81) O rabino Hillel, contemporâneo de Jesus, resumira os ensinamentos do judaísmo na Regra de Ouro: "Não faças aos outros o que não queres que te façam".(82) Entretanto, com a seletividade dos fundamentalistas, os kookistas se concentravam apenas nas passagens bíblicas mais agressivas, nas quais Deus ordenou aos israelitas

que expulsassem os povos nativos da Terra Prometida, não firmassem acordos com eles, destruíssem seus símbolos sagrados e até os exterminassem.(83) Acreditavam que, como povo eleito, os judeus não estavam sujeitos a leis obrigatórias para outras nações, mas eram únicos santos e diferentes. A ordem divina de conquistar o país era mais importante que “as considerações humanas e morais aos direitos nacionais dos gentios sobre nossa terra”, argumentou Shlomo Aviner.(84)

A maioria dos kookistas achava que os árabes podiam permanecer em Eretz Israel, porém na condição de gerim toshavim ("estrangeiros residentes"). Desde que respeitassem o Estado de Israel, receberiam um tratamento decente, mas nunca se tornariam cidadãos, nem teriam direitos políticos. Outros negavam aos palestinos até esse mínimo de consideração e os pressionavam para que emigrassem. Uma pequena minoria propunha o extermínio, alegando o precedente bíblico dos amalecitas, um povo tão cruel que Deus ordenou aos israelitas que os aniquilassem sem dó nem piedade.(85) Em 1980 o rabino Israel Hess publicou na revista oficial da Universidade Bar-Ilan um artigo intitulado "Genocídio: um mandamento da Torá", afirmando que os palestinos estavam para os judeus como a escuridão para a luz e mereciam o mesmo destino dos amalecitas.(86) Ainda em 1980 Haim Tzuria, do Cush, escreveu que o ódio é "natural e saudável”:

> Em toda geração temos aqueles que se levantam para nos eliminar; portanto toda geração tem seu Amalec. O amalecismo de nossa geração se expressa no profundo ódio dos árabes a nosso renascimento nacional na terra de nossos antepassados.(87)

Em 3 de maio de 1980 seis estudantes de yeshiva foram assassinados em Hebron. Os kookistas mais radicais juraram vingança. Menachem Livni, colono de Kiryat Arba, e Yehuda Etzion, veterano do Cush, instalaram bombas nos carros de cinco prefeitos árabes, não pretendendo matá-los, mas mutilá-los para que constituíssem lembretes vivos das conseqüências do terrorismo antijudaico. Ao saber disso, o rabino Haim Drukman exclamou, encantado: "Oxalá acabem assim todos os inimigos de Israel!".(88) A maioria dos israelenses, porém, horrorizou-se com esse atentado, que acabou ferindo apenas dois dos prefeitos. Mais ainda se indignaram ao tornar conhecimento de que Livni e Etzion consideravam secundário esse ato terrorista. Em abril de 1984 o governo denunciou a existência de um movimento clandestino que planejara explodir a Cúpula do Rochedo, o terceiro lugar mais santo do mundo islâmico.

Durante a Guerra dos Seis Dias, em 1967, as FDI conquistaram

Jerusalém oriental e a Cidade Velha, que se encontravam em poder da Jordânia; pouco depois Israel anexou essas áreas e, a despeito da comunidade internacional, proclamou Jerusalém capital eterna do Estado judeu. Foi uma decisão polêmica, pois em 1947 as Nações Unidas determinaram que Jerusalém seria zona internacional e, após a Guerra dos Seis Dias, exigiram que Israel se retirasse de todos os territórios ocupados durante o conflito. Excetuando-se um breve período em que pertenceu aos cruzados (1099-1187), Jerusalém era muçulmana desde 638; os árabes a chamam de al-Quds ("a Santa") e a veneram como sua cidade mais sagrada, depois de Meca e Mediria. Primeiro grande monumento muçulmano, a Cúpula do Rochedo, concluída em 691, ergue-se no local onde Abraão teria oferecido seu filho em sacrifício a Deus e onde, segundo a tradição posterior, Maomé teria subido aos céus. Esse local também é profundamente sagrado para os judeus, pois está no monte onde se acredita que o rei Salomão construiu o Templo.

Mas judeus e muçulmanos conviveram em Jerusalém durante séculos sem tensão; convencidos de que só o Messias poderia reconstruir seu Templo, arrasado pelos romanos em 70 d.C., os judeu à não tinham nenhum plano em relação a essa área, que os muçulmanos chamam de Haram al-Sharif (o Mais Nobre Santuário). Desde o século XVI o lugar santíssimo do judaísmo encontra-se logo abaixo da Cúpula do Rochedo: o Muro Ocidental, última relíquia do Templo construído pelo rei Herodes no século I d.C. O sultão otomano Solimão, o Magnífico (1494-1566), autorizou os judeus a transformar essa área em santuário oficial, e consta que seu arquiteto Sinan concebeu o oratório ali existente.

O conflito árabe-israelense pôs fim a esse período de harmonia entre muçulmanos e judeus na Cidade Santa, e desde a década de 1920 muita violência tem ocorrido no local sagrado. Durante a ocupação jordaniana de Jerusalém oriental e da Cidade Velha (1948-1967), os judeus não podiam visitar o Muro Ocidental, e velhas sinagogas do bairro judaico foram destruídas. O retorno dos judeus ao Muro Ocidental, em 1967, foi um dos momentos mais emocionantes da Guerra dos Seis Dias, um acontecimento profundamente espiritual até mesmo para israelenses seculares.

Quando anexaram Jerusalém, depois da guerra, os israelenses prometeram que cristãos e muçulmanos teriam acesso irrestrito a seus lugares sagrados. Os muçulmanos continuaram controlando o Haram al-Sharif, embora essa política do governo desagradasse profundamente aos ultranacionalistas e aos sionistas religiosos mais radicais, que reivindicavam a devolução da área ao povo judeu. Contudo a posição judaica oficial não se alterou. O Templo só poderia ser reconstruído quando o Messias operasse a Redenção - uma norma

que com o passar dos séculos adquirira a força de um tabu.

A mudança começou no início da década de 1980. Livni e Etzion não eram os únicos extremistas que viam na reconstrução do Templo o prelúdio da Redenção. O Messias não haveria de voltar, enquanto a Cúpula do Rochedo estivesse "profanando" o local sagrado. Como outros fundamentalistas, eles achavam que deviam tomar a iniciativa, deixar de lado a prudência e livrar o monte do Templo desse santuário muçulmano a fim de preparar o caminho para o Messias. Se dessem o primeiro passo, Deus certamente interviria e premiaria seu ato de fé, interferindo na história, enviando o Messias tão esperado e redimindo o povo de Israel. Livni, Etzion e seus companheiros de conspiração acreditavam que o governo israelense cometera um grande pecado ao permitir que os árabes mantivessem o controle do Haram al-Sharif, do monte do Templo. A Cúpula do Rochedo era uma "abominação", era a "causa fundamental dos erros espirituais de nossa geração".(89)

Entre os principais ideólogos desse movimento clandestino encontrava-se Yeshua ben Shoshan, um cabalista gentil e manso, que considerava a Cúpula do Rochedo a morada das forças malignas do "Outro Lado", responsáveis pelo adia-mento da Redenção. Durante as negociações de Camp David, em sua opinião inspiradas por essas influências demoníacas, Shoshan expôs a Livni e Etzion a idéia de eliminar a "abominação". A destruição da Cúpula neutralizaria tais influências e acabaria com o maldito processo de paz. Quando mais não fosse, impressionaria os judeus do mundo inteiro e os levaria a conscientizar-se de suas responsabilidades religiosas e a desistir da reconciliação com o inimigo.

Foi um momento perigoso. Explodir a Cúpula do Rochedo não só poria fim ao processo de paz, como é quase certo que provocaria uma guerra na qual, pela primeira vez, todo o mundo muçulmano se uniria contra Israel. No contexto da Guerra Fria, quando os soviéticos apoiavam os árabes e os Estados Unidos apoiavam Israel, a destruição da Cúpula do Rochedo poderia desencadear, segundo estrategistas de Washington, a III Guerra Mundial.(90) Mas esses kookistas radicais não se abalaram com o espectro da catástrofe nuclear. Estavam convencidos de que, instigando um apocalipse na Terra, ativariam forças no mundo divino e "obrigariam" Deus a interferir em seu favor e enviar o Messias para salvar Israel.(91)

Eis aí o pensamento cabalista levado à loucura. Eis um exemplo aterrador da tendência fundamentalista de utilizar a mitologia como plano de ação. No nível prático os planos dos conspiradores nada tinham de irracional. Livni aprendera a lidar com explosivos nas FDI. Estudara o Haram al-Sharif meticulosamente durante dois anos e roubara grande quantidade de explosivos dos acampamentos militares das Colinas de Golã. Fabricara 28 bombas de

precisão que teriam destruído a Cúpula sem afetar os arredores.(92) Os conspiradores estavam prontos para agir. E só não agiram porque não conseguiram encontrar um rabino disposto a aprovar seu plano.

A trama da Cúpula do Rochedo representou abandono da razão, confiança no miraculoso e um niilismo que teria aniquilado o Estado judeu. Esse messianismo catastrófico expôs o desejo de morte que desde muito fazia parte da experiência moderna. E também foi auto destrutivo, pois comprometeu seriamente a credibilidade do Cush Emunim, que nunca mais recuperou a admiração conquistada em alguns setores do público durante sua fase de ouro.

O niilismo moral caracterizou igualmente o movimento fundado pelo rabino Meir Kahane, que, para desgosto de muitos israelenses, chegou ao Knesset nas eleições de 1984 com 1,2 por cento dos votos.(93) Kahane iniciara sua carreira em Nova York, onde criou a Liga de Defesa Judaica para revidar ataques de jovens negros contra judeus. Em 1974 desembarcou em Israel e, depois de instalar-se em Kiryat Arba, mudou o nome de sua organização para Kach (“Assim!”). Agora seu objetivo consistia em atormentar os árabes de tal modo que os obrigasse a deixar Eretz Israel. Seu fundamentalismo era praticamente arquetípico. Seu judaísmo era tão reducionista e seletivo que se resumia a uma caricatura da religião. "Não existem várias mensagens no judaísmo", Kahane explicou a um entrevistador. "Existe apenas uma: fazer o.que Deus quer”.“Deus quis que viéssemos para este país e criássemos um Estado judeu. (94) A doutrina da santidade (kodesh: “separação”, "isolamento"), que no plano simbólico celebrara a distinção das coisas através do ritual, adquiriu em sua interpretação um sentido puramente político: "Deus quer que vivamos em nosso próprio país, à parte, tendo o mínimo contato possível com o que é estrangeiro".(95) Em outras palavras, os árabes tinham de ir embora - eram usurpadores, pois a promessa feita a Abraão continuava tão válida quanto no tempo dos patriarcas.(96) O mythos do Gênesis tornou-se, assim, a base de um programa político de limpeza étnica. Essa visão reducionista levou logicamente a uma visão messiânica de puro horror. Após a vitória na Guerra dos Seis Dias os judeus se encontraram "a um passo da redenção". Sua missão era clara, graças à diretiva única do judaísmo. Eles deviam ter ocupado os territórios, expulsado os árabes e expurgado "o monte do Templo da abominação dos gentios". Se tivessem feito tudo isso, a redenção teria ocorrido sem esforço e com alegria. Como falharam, adiaram a vinda do Messias, que ocorreria em meio a urna enorme catástrofe, muito pior que o Holocausto, que obrigaria todos os judeus a obedecer ao mandamento divino e instalar-se em Israel.(97)

Essa visão de destruição e morte não só é profundamente niilista, como está cheia de ódio e,desejo de vingança. Tamanha distorção da fé mostra os

efeitos da longa perseguição e da supressão que, em circunstâncias favoráveis, podem perverter a alma. A teologia de Kahane vê inimigos em toda parte e acaba por não diferenciá-los, sejam eles cristãos, nazistas, negros, russos ou árabes. Sua perspectiva é a do sofrimento dos judeus e da vingança por esse sofrimento. Em vez de uma dádiva para os judeus, o Estado de Israel constituía a vingança de Deus contra os gentios:

> Deus não criou este Estado para os judeus, nem para recompensá-los por sua justiça e suas boas ações. Ele não podia mais tolerar a profanação de seu nome e a irrisão, a desgraça, a perseguição ao povo que leva seu nome; por isso ordenou a criação do Estado de Israel, a total contradição da Diáspora.(98)

Toda vez que um gentio espancava ou violentava um judeu, o nome de Deus era profanado: "Quando se humilha um judeu, avilta-se Deus! Quando se ataca um judeu, agride-se o nome de Deus!". Mas o contrário também era verdadeiro. A retaliação violenta era a kiddush ha-Shem, a santificação do nome de Deus: "O punho do judeu no rosto perplexo do mundo gentio, que não o via há dois milênios, é kiddush ha-Shem".(99)

Essa ideologia levou Baruch Goldstein, seguidor de Kahane, a disparar contra 29 palestinos que oravam na Caverna dos Patriarcas, em Hebron, durante a festa de Purim, em 25 de fevereiro de 1994. Goldstein queria vingar o massacre de 59judeusporpalestinos em 24 de agosto de 1929. Com isso desencadeou uma escalada de violência nos territórios ocupados e em Israel.

A renovação religiosa que se difundira pelo mundo muçulmano a partir de 1967 não incluíra os palestinos, cuja reação à derrota árabe foi política, secularista e nacionalista. Para tentar resolver o problema de seu povo, Yasser Arafat remanejou a Organização para a Libertação da Palestina e deu início a urna campanha de guerrilha, terrorismo e diplomacia. Trata-se de um movimento decididamente secular. Contudo, depois que Ariel Sharon eliminou os nacionalistas da oi P na Faixa de Gaza, em 1971, o xeque Ahmed Yasin fundou um movimento islâmico denominado Mujamah ("Congresso"), que adotou o tipo de programa de bem-estar relacionado com a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos. Em 1987 o Mujamah já havia implantado na Faixa de Gaza uma rede beneficente de clínicas, programas de reabilitação de drogados, clubes de jovens, ginásios de esportes e escolas do Alcorão, tudo sustentado pelo zakat (o tributo islâmico), pelos países produtores de petróleo e por Israel, que com sua contribuição esperava aniquilar a OLP. Nesse momento Yasin não tinha interesse na luta armada contra Israel. Era um reformador e queria que os

refugiados de Gaza desfrutassem da modernidade num contexto islâmico. Também lutava pela alma da Palestina, defendendo-a dos nacionalistas: a identidade cultural de seu povo devia ser muçulmana, acreditava, e não secular. A popularidade do Mujamah demonstrou que muitos de seus compatriotas concordavam com ele. Orgulhavam-se de Arafat, cujo etos secularista, porém, só fazia sentido para uma elite beneficiada por uma educação ocidental moderna. (100)

Muito diferente era a ideologia da jihad Islâmica, rede de células clandestinas semelhante à existente no Egito. Seus integrantes aplicaram a ideologia de Sayyid Qutb à tragédia palestina, que interpretavam em termos religiosos. No momento a sociedade secular palestina crava. E eles eram a vanguarda que combatia "as forças da arrogância - o inimigo colonial em todo o mundo", explicou o xeque Auda, seu ideólogo. Estavam travando uma batalha pelo futuro de toda a ummah. Ao contrário do Mujamah, a jihad Islâmica queria a luta armada contra Israel e estabelecera alvos religiosos. Em outubro de 1985, por exemplo, seus ativistas lançaram granadas contra uma multidão de soldados e civis que participavam de uma cerimônia de iniciação das FDI no Muro Ocidental e mataram o pai de um dos recrutas. Nessa época a organização se espalhava de Gaza à Margem Ocidental.(101)

Em 9 de dezembro de 1987 a rebelião popular palestina conhecida como intifada eclodiu em Gaza e se expandiu para Jerusalém oriental e a Margem Ocidental. Toda uma geração de palestinos crescera nos territórios ocupados por Israel desde 1967 e agora estava impaciente com os velhos líderes da OLP, que não conseguiam obter sua independência, e farta das humilhações e dificuldades cotidianas de uma vida sob o jugo de uma potência opressora e estrangeira. Os israelenses esperavam que os árabes dos territórios ocupados acabassem se conformando com sua situação, porém em 1987 a revolta contra Israel explodiu e o desejo de ter um Estado próprio se intensificou. Os jovens que encabeçavam a rebelião concentravam-se em desestabilizar a dominação e incentivavam todos a participar, de modo que mulheres e crianças apedrejavam soldados das FDI, desafiando suas armas e sua superioridade numérica. A intifada impressionou tanto o mundo árabe quanto a comunidade internacional e reforçou o movimento de paz israelense, pois demonstrava vigorosamente a determinação dos palestinos de conquistar a independência e livrar-se do domínio de Israel a qualquer preço. Também impressionou políticos relativamente linhas-duras como Yitzhak Rabin, que, como soldado, agora percebia a impossibilidade de usar as FDI para forçar mulheres e crianças a submeter-se. Quando se tornou primeiro-ministro, em 1992, Rabin se prontificou a negociar com a OLP e no ano seguinte assinou com Arafat os acordos de Oslo.

Mas nos primeiros dias da intifada surgiu uma organização que conferiu à luta dos palestinos uma dimensão islâmica assustadoramente niilista. A liderança da intifada era secularista, porém alguns integrantes do Mujamah fundaram o Hamas (Haqamat al-Muqawamah al-Islamiyyah: Movimento de Resistência Islâmica), para combater tanto a ocupação israelense quanto o movimento nacionalista palestino. Sua luta contra os secularistas visava a defender a alma muçulmana da nação e atraiu multidões de jovens, dos quais muitos provinham dos campos de refugiados e alguns pertenciam à classe média. Sua violência, mais uma vez, nasceu da opressão. Seu terrorismo se intensificou depois que dezessete palestinos religiosos foram mortos no Haram al-Sharif, em 8 de outubro de 1990. Impelido pelo medo da aniquilação, o Hamas também atacava compatriotas que a seu ver colaboravam com Israel - o que constituía "um crime hediondo", pois "nossos inimigos tentam, com todas as forças, exterminar nossa nação" um porta-voz explicou em 1993.(102) Como a jihad Islâmica, o Hamas enfocava o conflito árabe-israelense sob o prisma religioso. Os palestinos provocaram a própria tragédia, negligenciando a religião; e só se livrariam do jugo de Israel quando retomassem ao islamismo.(103) Israel devia seu sucesso à fé judaica e estava empenhado em destruir o Islã.(104) Assim, a luta do Hamas era defensiva. Quando Baruch Goldstein massacrou um grupo de palestinos em Hebron, o Hamas jurou que dali para a frente seria vida por vida. Após os quarenta dias de luto um ataque suicida matou sete israelenses não nos territórios ocupados, e sim em Afula, cidade de Israel. Uma semana depois, em 13 de abril de 1994, uma bomba explodiu dentro de um ônibus lotado, em Hadera, matando cinco israelenses. A violência gerava mais violência.

Diante disso muitos israelenses passaram a desconfiar dos acordos de Oslo, assinados no ano anterior, quando a OLP reconheceu a existência de Israel dentro das fronteiras de 1948 e prometeu acabar com a violência e o terrorismo. Em troca os palestinos teriam certa autonomia na Margem Ocidental e na Faixa de Gaza por um prazo de cinco anos, depois do qual se iniciariam negociações definitivas sobre questões como colônias israelenses nos territórios ocupados, indenização a refugiados e o futuro de Jerusalém. Entretanto, os ataques suicidas em Israel mostravam que Arafat não conseguia controlar os militantes islâmicos contrários a seu regime secularista, e alguns israelenses, sobretudo os que se posicionavam na direita do espectro político, acusavam Rabin de ter colocado em risco a segurança do país.

Os rabinos kookistas eram os mais furiosos com os acordos de Oslo: ao abrir mão de territórios sagrados, o governo cometera um crime. Assim, em julho de 1995 Avraham Shapira e outros catorze rabinos do Cush ordenaram aos soldados que desobedecessem ao comando de seus superiores para evacuar os

territórios. Sua atitude equivaleu a uma declaração de guerra civil. Outros rabinos do Cush perguntaram se Rabin se tornara um rodef ("perseguidor"), um indivíduo que ameaça ativamente a vida de um judeu e, segundo a lei judaica, merece a morte.(105) Em 4 de novembro de 1995 Yigal Amir, ex-estudante de yeshiva, veterano do Exército e aluno da Universidade Bar Ilan, assassinou Rabin durante uma manifestação pela paz em Tel Aviv. Depois explicou que seu estudo da lei judaica o convencera de que o primeiro-ministro era um rodef, um inimigo do povo judeu, e que ele tinha o dever de matá-lo.(106)

Como o assassinato de Sadat, a morte de Rabin mostrou que se travam duas guerras no Oriente Médio: uma entre árabes e israelenses; a outra entre secularistas e religiosos em países como Israel e o Egito. Os judeus religiosos não são os únicos que se sentem profundamente ultrajados e agredidos. Os israelenses secularistas também se sentem repelidos e atacados pelos religiosos. Caminhando por um bairro Haredim de Jerusalém, o famoso romancista israelense Amós Oz lembrou que os primeiros sionistas detestavam o judaísmo ortodoxo e "teriam banido essa realidade do mundo a sua volta e de dentro de sua alma. Numa erupção de ódio e rancor, retrataram esse mundo como um pântano, um monte de palavras mortas e almas extintas". O ódio era recíproco. Oz viu nos muros dos bairros habitados por integrantes do Neturei Karta suásticas negras e frases como "Morte aos sionistas hitleristas" e "Para o inferno com Teddy Kollek [prefeito trabalhista de Jerusalém]". O romancista se lembrou também de seu professor, Dov Sadan, que considerava o sionismo secular apenas um episódio efêmero da história judaica e dizia que o judaísmo ortodoxo haveria de ressurgir, "engolir o sionismo e digeri-lo". Agora, perambulando pelas ruas desse bairro ultra-ortodoxo, Oz se sentiu sufocado pela vitalidade do judaísmo Haredim, que, "à medida que cresce e incha, ameaça nossa existência espiritual e corrói as raízes de nosso mundo, pronto para herdá-lo, quando nos tivermos ido".(107) Os israelenses secularistas também temem a aniquilação e se apavoram irracionalmente ao confrontar-se com seus adversários religiosos.

Oz tocou a raiz do problema. Fundamentalistas e secularistas - de qualquer religião - estão em guerra porque têm diferentes concepções do sagrado. Oz definiu o Cush Emunim como "uma seita cruel e obstinada", que emergiu "de um canto escuro do judaísmo e ameaça destruir tudo que nos é caro e santo". Para secularistas e liberais -judeus, cristãos ou muçulmanos - certos valores iluministas como autonomia individual e liberdade intelectual são invioláveis e sagrados, não admitem transigência nem concessões. São tão importantes para a identidade liberal e secular que, se algo os ameaça, sente-se que a própria existência corre perigo. Assim como os fundamentalistas temem sucumbir nas mãos dos secularistas, um liberal como Oz teme que o Cush

provoque "entre nós uma sede de sangue feroz e insana". O verdadeiro objetivo do Cush, prossegue o romancista, não é conquistar Nablus ou Hebron, e sim

> impingir ao Estado de Israel uma versão medonha e distorcida do judaísmo. O verdadeiro objetivo desse culto é expulsar os árabes e depois oprimir os judeus, para obrigar-nos a aceitar a brutalidade de seus falsos profetas.(108)

Religiosos e secularistas se olham com horror recíproco e não se enxergam com clareza. Ambos lembram os excessos, as crueldades e a intolerância do "outro lado" e, profundamente feridos, não conseguem reconciliar-se.

Nos Estados Unidos também havia polarização e hostilidade. Os fundamentalistas pareciam mais contidos e obedientes à lei. Não assassinavam presidentes, não lideravam revoluções nem tomavam reféns. Entretanto um fosso separava os religiosos americanos. Pesquisas de opinião mostram que eles se posicionavam em dois campos quase iguais e mutuamente antagônicos. Uma pesquisa realizada pelo Instituto Gallup em junho de 1984 revelou que 43 por cento dos americanos se consideravam "liberais" e 41 por cento "conservadores"; e que as grandes denominações religiosas estavam divididas. A maioria dos entrevistados qualificou a desavença de "séria e tinha uma imagem negativa do "outro lado", que, diferentemente de outras formas de preconceito, não se atenuava com um contato maior.'" Outras pesquisas indicam que, embora apenas nove por cento dos americanos se identificassem como "fundamentalistas", os princípios básicos do fundamentalismo protestante estavam bem mais disseminados:

44 por cento acreditam que só através de Jesus Cristo pode haver salvação.

30 por cento dizem ter "renascido".

28 por cento acham que se deve interpretar a Bíblia literalmente, palavra por palavra.

27 por cento negam que a Bíblia contenha erros científicos e históricos. (110)

O sucesso do fundamentalismo americano não se deveu inteiramente ao marketing de jerry Falwell e de outros televangelistas. Essa forma literalista de fé encontrou na cultura e na vida religiosa americana elementos favoráveis, que

lhe proporcionaram um solo fértil.(111)

Na década de 1980, porém, o fundamentalismo sofreu um grave revés. O que prejudicou sua causa não foi o assassinato de um presidente, nem uma campanha terrorista, mas um escândalo igualmente destrutivo e niilista, que ameaçou afundar os televangelistas num mar de banalidade, cobiça e intrigas sexuais. Havia na natureza do fundamentalismo americano alguma coisa que contribuiu para os Escândalos Televisivos de 1987?

Por causa da preocupação dos cristãos com a doutrina, o fundamentalismo protestante tomou uma direção diferente da de outros movimentos que examinamos. A ênfase de judeus e muçulmanos no aspecto prático levou os fundamentalistas dessas religiões a transformar os mitos de suas tradições em ideologias. Alguns de seus piores excessos ocorreram porque eles tentaram uma aplicação literal dessas mitologias ao mundo prático dos negócios. Procuraram atender ao critério moderno de eficiência, segundo o qual uma "verdade" tem de funcionar efetivamente para ser levada a sério. Os fundamentalistas judeus e muçulmanos converteram seus mythoi em logoi pragmáticos, concebidos para obter resultados concretos. Os fundamentalistas protestantes recorreram a outro tipo de adulteração. Transformaram os mitos cristãos em fatos científicos e criaram um híbrido que não era nem boa ciência, nem boa religião. Contrariaram, assim, toda uma tradição de espiritualidade - e tiveram de esforçar-se muito, já que a verdade religiosa não é racional e tampouco passível de comprovação científica. Como tendiam a negligenciar o intuitivo e o místico, perderam de vista os impulsos inconscientes mais profundos da personalidade. Por conseguinte, o reavivamento religioso americano tem sido, às vezes, anárquico e neurótico. No final da década de 1980 alguns fundamentalistas estavam prestes a rebelar-se contra as restrições dessa fé racionalista. Conforme vimos, sexo era problemático para os fundamentalistas, muitos dos quais se mostravam ansiosos em relação a potência e papéis sexuais. Não surpreende, talvez, que a rebelião assumisse uma forma sexual.

A televisão e a admiração do público constituem armadilhas para os espiritualmente incautos. Não só o narcisismo implícito no culto da personalidade é incompatível com a transcendência do ego que deve caracterizar a busca espiritual, como o televangelista também pode se distanciar da realidade. As fortunas controladas pelas redes de maior sucesso não combinam com o desprendimento da riqueza material preconizado pelo Evangelho. Jim e Tammy Faye Bakker, da rede PTL (Praise The Lord and People That Love), na Carolina do Norte, suscitaram críticas acerbas com seu extravagante estilo de vida. Convidavam os telespectadores a fazer sacrifícios e ajudar os necessitados, mas, segundo o Charlotte Observer, gastaram 375 mil dólares num condomínio de

frente para o mar e 22 mil dólares em espelhos do chão ao teto.(112) Estavam, pois, muito longe de jerry Falwell, cujo estilo primava pela sobriedade e pela moderação.

Os Bakker se destacavam sobretudo por seu parque temático, o Heritage USA, que retratava a experiência evangélica da América do Norte nos moldes da Disney e atraía multidões de visitantes. Num artigo intrigante a antropóloga americana Susan Harding sugere que o casal estava conscientemente contestando a sensata religiosidade de Falwell e conduzindo o fundamentalismo para uma fase pós-moderna."' Desde o final do século XIX os fundamentalistas americanos reagiram ao desafio da modernidade com a tentativa de racionalizar inteiramente sua fé. Ressaltaram as virtudes da razão e do bom senso; adotaram um literalismo que excluía a imaginação e a fantasia; organizaram o mundo em compartimentos estanques, com clara distinção entre o certo e o errado, entre os verdadeiros crentes e os secularistas e cristãos liberais. Estabeleceram uma ética da separação; criaram urna contracultura que devia ser tudo que a sociedade atéia não era: sua fé lhes proporcionava certezas inabaláveis e urna rígida hierarquia para enfrentar as dúvidas, os debates e as mudanças do mundo moderno. Mas o Heritage USA, COMO outras formas da cultura pós-moderna, caracterizava-se por uma mistura de gêneros e oferecia divertimento, prazer, espetáculo.

Ao tentar tornar sua fé científica e racional, os fundamentalistas acabaram por desnaturar a religião. No passado eles se rebelaram contra o racionalismo científico de Darwin, baseado na hipótese e na livre investigação, apegando-se ao ideal baconiano; agora os Bakker se rebelavam contra o racionalismo de fundamentalistas antiquados como Falwell. Em sua reprodução da história americana cristã o Heritage USA era, como assinala Harding, um conjunto caótico de categorias. Seus elementos, em vez de frisar o caráter factual da verdade, chamavam a atenção para a maneira artificial como se dispunham. Sua miscelânea de arquitetura vitoriana e colonial, sua eclética mistura de estilos e períodos denotava o desinteresse por verossimilhança. Na entrada erguia-se a residência "verdadeira" de Billy Graham, mas as fotos nas paredes documentavam a demolição e a reconstrução da casa no parque temático, sua transferência do local original fazendo parte do conceito básico. A "réplica perfeita" da Sala Superior de Jerusalém (onde se acredita que Jesus presidiu a última Ceia e instituiu a Eucaristia) fora concebida para parecer uma reprodução. O culto tinha lugar num estúdio de televisão, e, ao contrário de Falwell, os Bakker nunca transmitiam um serviço ou sermão comum. Preferiam o espetáculo e a fantasia à Palavra literal dos fundamentalistas.

Os Bakker enfatizavam o amor infinito de Deus e, segundo Harding

sugere, estavam desenvolvendo uma teologia popular do perdão infinito, que praticamente sancionava o pecado, pois prometia a absolvição divina antecipada. (114) Vimos que em época de transição às vezes ocorrem rebeliões antinomianas. As regras e o estilo de vida do passado já não se aplicam às novas circunstâncias de alguns fiéis, que se sentem cerceados e buscam algo novo. Encontram alívio na derrubada de antigos tabus e alguns chegam ao extremo de elaborar uma teologia do "pecado santo". É possível que algo semelhante estivesse acontecendo nos círculos da PTL quando o escândalo que empolgou a nação finalmente explodiu, em março de 1987. O Charlotte Observer noticiou que em 19SOjim Bakker havia drogado e seduzido Jéssica Hahn, uma secretária da igreja de Long Island, e depois comprara seu silêncio por 250 mil dólares. (115) Logo em seguida soube-se que Tammy Faye se apaixonara tão perdidamente por Cary Paxton, um cantor country, que acabara por separá-lo da esposa. No entanto, quando a sórdida verdade veio à tona, ao invés de esconder-se, envergonhados, os Bakker exibiram sua contrição em público, discorrendo sobre o amor e a misericórdia divina diante de multidões de telespectadores.

O regime de Falwell, em Lynchburg, constituíra uma tentativa de preservar as restrições da religião conservadora pré-moderna, que ajudavam os fiéis a aceitar limitações necessárias. A história dos Bakker mostra o que acontece quando se abandonam inteiramente essas restrições. Enquanto outros movimentos fundamentalistas resultaram da experiência da supressão, o cristianismo pós-moderno dos Bakker expressava a convicção de que "tudo é possível", comum no final do século XX. Com muito dinheiro a sua disposição, o casal se sentia onipotente. Não havia limitações, e velhas categorias de certo e errado podiam dissolver-se com a mesma facilidade que verdade e ficção no Heritage usA. Trata-se, evidentemente, de uma distorção do cristianismo.

Então outros horrores chegaram ao conhecimento do público. Jim Bakker se afastou da PTL e pediu a jerry Falwell que assumisse o comando da rede em caráter temporário. Depois se voltou contra Jimmy Swaggart, que denunciara o escândalo, e acusou-o de estar conspirando para apoderar-se da PTL. Nessa época Swaggart já se aventurara no antinomismo e era provavelmente o mais bem-sucedido dos televangelistas. Gabava-se de que 145 países, ou a metade das casas do planeta podiam assistir a seu programa. Contudo passara a freqüentar uma prostituta de Baton Rouge, Louisiana, e de acordo com essa mulher, que mais tarde vendeu sua história, estava menos interessado em sexo que em rituais de humilhação. Também parecia interessado na própria destruição, pois, mesmo sabendo que fora visto e reconhecido no motel, só deixou a prostituta quando o escândalo eclodiu. O pastor Marvin Corman, que ele atacara em seu programa, denunciou sua conduta.(116)

Swaggart era pentecostal. No início o pentecostalismo se opunha diametralmente ao fundamentalismo, pois tentava ignorar a razão e expressar a inefável verdade divina. Assim, corria o risco de mergulhar indisciplinadamente no mundo do inconsciente e se expunha aos perigos que a renúncia da razão sempre acarreta. Em sua melhor forma, porém, distinguia-se pela virtude da inclusão e pela piedosa derrubada de barreiras raciais e sociais. Swaggart, entretanto, pregava uma religião do ódio. Tornara-se famoso por seus ataques desbocados a homossexuais, uma obsessão que quase certamente revelava profunda ansiedade em relação a sua inclinação sexual. Também se voltara violentamente contra outros pastores e televangelistas e aderira à cruzada "ética" da Maioria Moral. Abandonando as restrições impostas pela disciplina da caridade e pela razão, adotara uma religiosidade tão autodestrutiva e niilista quanto a de outros movimentos que examinamos.

O jornalista americano Lawrence Wright se encantou com seu estilo emocional. A seu ver Swaggart se rebelava contra as limitações da modernidade racional e, sendo "ousadamente emocional", distanciava-se anos-luz dos "áridos refinamentos intelectuais" da religião de sua infância. Uma parte de si mesmo ansiava pelo "abandono extático de minha mente atarefada, crítica e irônica". (117) Assim se sentia também a platéia de Swaggart, extasiada com sua arrebatadora pregação:

> Ele mergulhava mais e mais no subconsciente, ultrapassava a razão e o significado consciente e penetrava nas emoções desenfreadas, nos medos secretos e nos desejos sem nome que fervilham nas profundezas. Sua voz se levantava e tremia, sua gramática claudicava, mas ele prosseguia, cambaleante, até tocar o nervo exposto do anseio. Sabia onde se situava. O espectador o observava com medo e desejo, pois esse é o nervo ligado à fé. O anseio de ser amado e ser salvo - quando ele finalmente toca esse nervo, as lágrimas transbordam e a platéia ergue as mãos, ri, chora, louva a Deus, fala línguas desconhecidas e estremece de dor e de prazer ante essa eletrizante exposição pública.(118)

A melhor espiritualidade pré-moderna - de João da Cruz, Isaac Luria, Mulla Sadra, por exemplo - evitava esse excesso emocional, explicando que não tem nada a ver com religião; a viagem interior, dizia, é serena, disciplinada, complementada pela razão. Só quem tinha no mínimo quarenta anos, era casado e alcançara o equilíbrio sexual podia iniciar-se na Cabala. A modernidade abandonou os caminhos mais intuitivos do conhecimento e em geral perdeu essa sabedoria mística. O sucesso de Swaggart demonstrou não só que havia um

anseio de êxtase num mundo super-racionalizado, mas também que essa procura podia se tornar insana. Seu frenesi parecia mais relacionado com as necessidades sexuais que o levaram à 11 eletrizante exposição pública" (para usar as palavras de Wright em outro contexto) no motel de Baton Rouge do que com espiritualidade.

Todavia o fracasso da fé fundamentalista se evidencia com maior clareza no ódio recíproco que os televangelistas revelaram por ocasião do escândalo. Ao tomar conhecimento do que Bakker fizera com Jéssica Hahn, Swaggart investiu contra ele "como um pitbull contra um poodle", lembrou um de seus assessores na época. "Foi um massacre: ele simplesmente acabou com aquele homem".(119) Depois Bakker se voltou contra jerry Falwell, a quem confiara a PTL, e acusou-o de aproveitar-se da situação para assumir o controle da rede. Falwell revidou, convocando a imprensa para uma entrevista coletiva, na qual apresentou depoimentos de homens que juravam ter tido relações homossexuais com Jim Bakker, ademais de uma lista de coisas que Tammy Faye exigia da PTL em troca de seu silêncio: trezentos mil dólares por ano para Jim e cem mil para ela; royalties sobre todos os discos e livros da rede; sua mansão de quatrocentos mil dólares, dois carros, uma equipe de segurança, as custas do processo e os honorários dos contadores que tentavam organizar as confusas finanças do casal. A grande empresa fundamentalista aparentemente se esboroara num beco sem saída, árido e nada edificante. Falwell estava confiante no ano anterior aos escândalos. Rebatizara a Maioria Moral com o nome de "Liberty Federation" e informara que muitos de seus correligionários concorreriam às eleições de 1988 nos níveis municipal, estadual e federal. Contudo, após a debacle da PTL, renunciou à presidência do movimento em 4 de novembro de 1987 e declarou encerrada sua carreira política. Nunca mais faria campanha por nenhum candidato, como fizera por Ronald Reagan, e tampouco retomaria a prática do lobby. Com a receita de sua Old Time Gospel Hour em declínio, devido aos escândalos, viu-se obrigado a reassumir seu ministério privado.(120)

Ainda apareceria de quando em quando para denunciar os males da nação, mas já não podia esperar a criação iminente de uma coalizão de conservadores religiosos que conquistaria os Estados Unidos. O fracasso de Pat Robertson em sua tentativa de chegar à presidência aparentemente representou o malogro da ofensiva fundamentalista, lançada com tantas esperanças em 1979. Tudo indicava que a desacreditada Nova Direita Cristã falhara, e, embora os cristãos individualmente continuassem fazendo lobby e tentando conduzir os eleitores, os secularistas em geral achavam que a ameaça fundamentalista desaparecera.

Entretanto o fundamentalismo não morrera; na verdade entrara numa nova fase, mais radical. Em 28 de novembro de 1987 o cristão renascido Randall

Terry, do norte do estado de Nova York, levou trezentos "salvadores" a uma clínica de aborto de Cherry Hill, em Nova Jersey. Durante quase onze horas eles se plantaram no que Terry definiu como "o umbral do inferno" e rezaram, entoaram salmos, barraram a entrada de clientes e funcionários. No fim do dia 211 tinham sido presos, mas seu líder proclamou, triunfante, "nenhuma criança morreu".'" Foi a primeira atuação da Operação Resgate, que declarou guerra à cultura vigente, tachando-a de inerentemente criminosa. Suas imagens tinham um caráter bélico. Durante a Convenção dos Democratas de 1988, em Atlanta, o movimento deu início ao que Terry chamou de "cerco de Atlanta", no qual mais de 1300 manifestantes foram presos por bloquear o acesso às clínicas de aborto locais. Desde então, além de promover Dias de Resgate no Canadá e nos Estados Unidos, a organização esclarece salvadores em potencial sobre os males do feminismo e do governo liberal e ensina-lhes técnicas de lobby. Suas "operações" constituem atos de "desobediência bíblica". Ao contrário de Falwell e Robertson, Terry estava disposto a infringir a lei. Tinha um objetivo fundamentalista: criar "uma nação em que mais uma vez a ética judaico-cristã seja a base da política, do sistema judiciário e da moralidade pública; não uma nação à deriva no mar incerto do humanismo, mas um país cujo alicerce inabalável seja a Lei Suprema".

Sua campanha não se limitava ao aborto, da mesma forma que o Caso Scopes não se limitou à teoria da evolução. Como William jennings Bryan na década de 1920, os integrantes da Operação Resgate acreditam que estão combatendo as manifestações mais brutais da modernidade secular. Se falharem, "os Estados Unidos fracassarão". Mas Terry está confiante: "Temos um exército", afirmou, e graças a sua atuação "o massacre de crianças cairá, seguido da pornografia infantil, da pornografia, da eutanásia, do infanticídio [...] retomaremos a cultura".(122) Trata-se de uma guerra que visa a impedir a catástrofe iminente e a resgatar a civilização americana.

O movimento Reconstrução, fundado pelo economista texano Cary North e por seu genro, Rousas John Rushdoony, também trava uma guerra contra o humanismo secular, porém é mais radical que a Maioria Moral. Os reconstrucionistas trocaram o velho pessimismo pré-milenarista por uma ideologia mais empolgante. Como os muçulmanos fundamentalistas, North e Rushdoony se preocupam basicamente com a soberania divina. É preciso implantar uma civilização cristã que derrote o diabo e inaugure o Reino de mil anos. O conceito-chave do movimento é domínio. Deus confiou a Adão e depois a Noé a missão de dominar o mundo. Os cristãos herdaram essa missão e cabe-lhes a responsabilidade de instituir o reinado de Jesus antes de sua Segunda Vinda. No entanto não terão de fazer nada nesse sentido, pois o próprio Deus

destruirá o Estado moderno numa terrível catástrofe. Os cristãos apenas colherão os louros da vitória divina.

Entrementes, os reconstrucionistas se preparam para assumir o poder, quando o Estado secular humanista deixar de existir.'" Seu abandono do etos da compaixão constitui urna distorção total do cristianismo. Quando o Reino vier, não haverá mais separação entre Igreja e Estado; a moderna heresia da democracia desaparecerá, e a sociedade será reorganizada em termos estritamente bíblicos. Em outras palavras, todas as leis da Bíblia passarão a vigorar literalmente. Ocorrerão o restabelecimento da escravidão, o fim do controle da natalidade (pois os crentes devem "crescer e multiplicar-se"), a execução de adúlteros, homossexuais, blasfemos, astrólogos e bruxos. Os filhos desobedientes serão apedrejados, como ordena a Bíblia. Implantar-se-á uma economia rigorosamente capitalista; os socialistas e os esquerdistas em geral são pecadores. Deus não está do lado dos pobres. Na verdade, diz North, existe uma "estreita relação entre maldade e pobreza".(124) Não se empregarão verbas de impostos em programas de bem-estar social, pois “sustentar vagabundos é sustentar o mal”.(125) O mesmo princípio vale para o Terceiro Mundo, que provocou os próprios problemas econômicos com seu gosto pela perversidade moral, pelo paganismo e pela demonologia. A Bíblia proíbe a ajuda estrangeira.'" Enquanto aguardam a vitória - que talvez demore, admite North -, os cristãos devem preparar-se para reconstruir a sociedade em conformidade com o plano divino e apoiar as políticas governamentais que se aproximem dessas normas bíblicas.

O domínio imaginado por North e Rushdoony é totalitário. Não deixa margem a outras opiniões ou políticas, à tolerância democrática, à liberdade individual. Naturalmente a possibilidade de essa teologia se popularizar nos Estados Unidos é remota; mas já se aventou a hipótese de, no caso de uma catástrofe ambiental ou econômica, um Estado eclesiástico autoritário substituir o regime liberal do Iluminismo. Afinal, o cristianismo conseguiu adaptar-se ao capitalismo, que contraria muitos dos ensinamentos de Cristo. Também poderia ser usado para sustentar uma ideologia fascista, que, em circunstâncias drasticamente modificadas, talvez se tornasse necessária à manutenção da ordem pública.(127)

Alguns pentecostais mais conservadores se interessaram pela teologia da Reconstrução, embora Rushdoony deteste o pentecostalismo. Pat Robertson parece uma figura de transição. É batista com inclinação para o pentecostalismo e o reavivamento. Como North, acha que a Segunda Vinda pode demorar muito - o que o separa do fundamentalismo pré-milenarista tradicional.(128) Acredita que por enquanto os cristãos devem tentar conquistar cargos públicos a fim de

construir uma sociedade baseada nas normas bíblicas.(129) Robertson trocou o nome de sua universidade em Virginia Beach para Regent University, explicando que "regente" é aquele "que governa na ausência de um soberano". A instituição visa a preparar seus setecentos alunos para assumir o comando, quando o Reino vier.(130) O fundamentalismo americano mudou desde a publicação de The Fundamentals (1910-15). Apresenta tendências pós-modernas e antinomianas, por um lado, e uma visão totalitária, mais linha-dura, por outro.

O fundamentalismo não vai desaparecer. Nos Estados Unidos a religião configura a oposição ao governo. Sua ascensão e queda sempre foi cíclica, e os acontecimentos dos últimos anos indicam a persistência de um estado de guerra latente entre conservadores e liberais que às vezes emerge de maneira assustadora. jerry Falwell, que ainda é um fundamentalista da velha-guarda, anunciou em 1992 que, com a eleição de Bill Clinton à presidência, Satã ficara à solta nos Estados Unidos. Clinton destruiria os militares e a nação, permitindo que "os gays" subissem ao poder. Os decretos presidenciais autorizando o aborto em clínicas financiadas pelo Estado, a pesquisa sobre tecido fetal e o endosso oficial dos direitos dos homossexuais demonstravam que o país "declarou guerra a Deus".(131)

Em 1993 a guerra causou vítimas. Em 28 de fevereiro de 1993 o Bureau of Alcohol, Tobacco and Firearms atacou os Branch Davidians, comunidade liderada por David Koresh, em Waco, Texas, porque recebeu uma informação de que estavam estocando armas. Na verdade, embora tivessem um arsenal considerável, como muitos texanos, os Branch Davidians (ramificação dos Adventistas do Sétimo Dia) aparentemente não planejavam nenhuma ação revolucionária contra o governo. A ofensiva deveria afirmar o poder e a legitimidade do governo americano, mas produziu o efeito contrário. Acarretou o cerco da comunidade pelo FBI, o incêndio dos edifícios que a compunham e a morte de oitenta homens, mulheres e crianças. O que realmente demonstrou foi a ignorância do governo em relação à seita, sua impotência ante os davidianos sitiados e sua trágica incapacidade de controlar os acontecimentos.

Por sua vez cristãos mais radicais certamente estão se preparando para combater o governo secular. Até agora não mencionamos o Christian Identity porque esse grupo fascista não só se distanciou do fundamentalismo como o desaprova. Seus integrantes detestam a idéia do Arrebatamento, que teria emasculado a religião americana: querem estar presentes à Tribulação para combater as forças do mal. Violentamente anti-semitas, condenam o apoio dos fundamentalistas ao sionismo, que consideram um grande pecado. Afirmam que os judeus usurparam o título de Povo Eleito à raça ariana e agora roubaram a Terra Santa, que deveria continuar sendo administrada pelos ingleses. Acreditam

que as guerras do fim dos tempos se travarão na América, e não no Oriente Médio. Anunciam um novo holocausto, em que a raça branca e os Estados Unidos serão aniquilados. Estão, portanto, preparando-se para a catástrofe. Prevêem a queda iminente do governo federal - que chamam de GOS (Governo de Ocupação Sionista) -, dominado por Satã e pelos judeus e empenhado na destruição da nação ariana. Alguns se formaram no interior do noroeste americano, onde grupos militantes ensinam técnicas de sobrevivência, coletam armas e munição e se preparam para a guerra final. Alguns realizam ataques paramilitares contra o es, matando funcionários públicos. Outros jogam bombas e ateiam fogo a clínicas de aborto.(132) Foi esse tipo de ideologia que levou Timothy McVeigh a explodir o edifício do governo federal em Oklahoma City, no dia 19 de abril de 1995.

É difícil mapear as atividades e os ideais da Christian Identity, pois não se trata de um movimento monolítico, e sim de uma constelação de organizações filiadas. Seu contingente é pequeno: provavelmente não mais que cem mil e talvez uns cinqüenta mil.(133) Como tendência, porém, o movimento preocupa. Seus integrantes, assim como os fundamentalistas, afastaram-se do mundo, cheios de desprezo e medo, e planejam subjugá-lo. Da mesma forma que os fundamentalistas mais radicais, vêem conspiração por toda parte e cultivam uma teologia de fúria e ressentimento. No entanto, com sua ideologia claramente fascista, seu ódio ao governo dos Estados Unidos e seu extremo repúdio à vida moderna, ultrapassaram os fundamentalistas. Não se preocupam com problemas de doutrina ou com a infalibilidade bíblica e querem criar seu próprio Estado ariano e independente. Desenvolveram uma ideologia de alienação e terror inédita na história americana. Da mesma forma que o movimento reconstrucionista, essa confederação de comunidades constitui uma pequena porém inquietante mostra de como se pode usar a religião para expressar impotência, decepção e descontentamento. O establishment secularista e as grandes denominações religiosas talvez achem que a ameaça fundamentalista está se esvaecendo nos Estados Unidos, mas para alguns cristãos a guerra continua, o governo federal tem de ser destruído e o conflito certamente prosseguirá pelo século i adentro.

A religião não desapareceu, afinal, e em alguns círculos se tornou mais militante que nunca. Os fundamentalistas judeus, cristãos e muçulmanos têm reagido furiosamente às tentativas de privatizar ou suprimir a religião e acreditam que a resgataram do esquecimento. No decorrer de sua árdua luta muitas vezes distorceram a fé - o que representa uma derrota para a religião. Mas hoje o fundamentalismo faz parte do mundo moderno. Representa uma decepção, uma alienação, uma ansiedade, uma raiva generalizada, que nenhum

governo pode ignorar sem correr risco. Até agora os esforços para lidar com o fundamentalismo não tiveram muito sucesso; que lições podemos tirar do passado que nos ajudem a enfrentar mais criativamente, no futuro, os medos que o fundamentalismo encerra?

Glossário

Agudat Israel (hebraico). “A União de Israel”; partido político de judeus ortodoxos fundado em 1912.

Aiatolá. Do árabe ayat Allah, "o sinal de Deus"; título honorífico de um mujtahid (q.v.) eminente, popularizado no Irã do século XX.

Alam al-Mithal (árabe). "O mundo de imagens puras"; região psíquica que é a fonte da experiência visionária dos místicos muçulmanos e a sede da imaginação criadora.

Alcorão (árabe). "Recitação"; as escrituras de inspiração divina reveladas ao Profeta Maomé.

Al-ghayb (árabe). O invisível, sagrado ou transcendente.

Aliyah (hebraico). “Ascensão” a um estágio superior do ser. Com esse termo os sionistas designavam a migração da Diáspora (q. v.) para a Terra Santa.

Anticristo. O falso profeta cuja vinda anunciará o fim dos tempos, segundo alguns autores do Novo Testamento. Impostor convincente, o Anticristo levará a maioria dos cristãos à apostasia, mas será destruído por Cristo nas lutas descritas no Livro do Apocalipse.

Apocalipse. "Revelação"; nome grego do último livro do Novo Testamento, que contém a visão do fim dos tempos, popularmente atribuída a são João. O termo passou a designar os acontecimentos catastróficos que precederão a Segunda Vinda de Cristo e o fim da história humana.

Arrebatamento. Doutrina fundamentalista cristã segundo a qual os eleitos serão poupados aos horrores do fim dos tempos e "arrebatados" nos ares com Cristo (i Tessalonicenses 4, 16) para esperar o milênio (q. v.).

Ashkenazim. Judeus da Europa Oriental, geralmente associados com a cultura germânica e iídiche; distinguem-se dos sefardins (q. v.), judeus originários da Espanha ou do Oriente Médio.

Ashura (árabe). "O décimo"; o décimo dia do mês de Muharram, aniversário do martírio de Husain, neto do Profeta Maomé, em Kerbala, no atual Iraque.

Avodah (hebraico). "Trabalho". Nos tempos bíblicos o termo designava o serviço religioso no Templo.

Awqaf (árabe). Singular: waqf Doações para um edifício religioso ou uma instituição de caridade.

Batin (árabe). A dimensão "oculta" da existência e da religião, percebida

pelas disciplinas místicas e intuitivas, não pelos sentidos e pelo pensamento racional.

Batista, Igreja. Denominação calvinista que surgiu na Inglaterra na década de 1630. Os devotos recebem o batismo na idade adulta, quando fazem uma profissão de fé. Preocupados com a liberdade religiosa, alguns batistas emigraram para as colônias americanas no início do século XVII.

Bazaari (árabe). Indivíduo pertencente à classe de comerciantes e artesãos do bazar.

Bei (turco). Comandante ou general do exército otomano.

Bidah (árabe). Inovação ou divergência da prática ou crença islâmica habitual. Caaba (árabe). Santuário em forma de cubo situado em Meca; o lugar mais sagrado do mundo islâmico.

Cabala (hebraico). A tradição mística judaica.

Cádi (árabe). juiz que ministra a Shariah (q. v.).

Chalutz (hebraico). Plural chalutzim. Pioneiro sionista.

Congregacionalista, Igreja. Calvinistas que proclamam a autonomia da congregação local e se recusam a submeter-se a um establishment. Mantêm-se unidos por um pacto de lealdade e edificação recíproca. Perseguidos na Inglaterra, muitos fugiram para a Holanda e para as colônias americanas no início do século XVII. A Igreja se tornou particularmente forte na Nova Inglaterra.

Converso. Na Espanha do começo da Era Moderna, judeu que fora obrigado a converter-se ao catolicismo.

Devekut (hebraico). “Apego” a Deus; a constante consciência mística do divino, que no hassidismo (q. v.) só é acessível ao Zaddik (q. v.).

Diáspora. As comunidades judaicas fora da Palestina. Também chamada Galut (Exílio).

Divã (turco). Sala de audiência do sultão ou de seus governadores provinciais, onde se administrava a justiça no Império Otomano.

Edah Haredis (hebraico). Comunidade dos haredim (q. v.) ultra-ortodoxos de Jerusalém.

Ein Sof (hebraico). "Sem Fim"; termo cabalístico que designa a divindade, a essência divina, que é inacessível para a humanidade, mas se revelou na criação e em dez emanações (sefiroth) sucessivas, adequando o Supremo ao limitado entendimento dos seres humanos.

Escatologia. Do grego "conhecimento das últimas coisas"; doutrinas referentes ao fim da história, que incluem o messianismo, o juízo Final e o triunfo definitivo dos fiéis.

FaLsafah (árabe). "Filosofia"; movimento filosófico esotérico que tentou

conciliar a religião revelada do Alcorão com o racionalismo grego de Platão e Aristóteles.

Faqih (árabe). Jurista versado em fiqh (q. v.).

Fatwah (árabe). Parecer ou decisão formal de um religioso erudito sobre uma questão da lei islâmica.

Faylasuf (árabe). Adepto da falsafah (q. v.). Fedayin (árabe). Guerreiros da liberdade.

Felá (árabe). Camponês egípcio. Filactérios. Ver tefillin.

Fiqh (árabe). Jurisprudência islâmica; estudo e aplicação da lei sagrada do islamismo.

Gahelet (hebraico). "Brasas ardentes"; nome adotado pelos jovens estudantes ortodoxos que se tornaram o principal grupo dos fundamentalistas sionistas religiosos, baseando sua ideologia nos ensinamentos do rabino Zvi Yehuda Kook.

Galut (hebraico). Exílio.

Gaon (hebraico). No judaísmo, erudito e autoridade religiosa do primeiro escalão.

Ghazu (árabe). Ataques ou campanhas militares.

Ghuluww (árabe). "Exagero"; especulações "extremas", que enfatizam muito alguns aspectos de uma doutrina, sobretudo nos primórdios do xiismo (ver Islamismo xiita).

Gush Emunim (hebraico). "Bloco dos Fiéis"; grupo de pressão sionista, fundado por judeus religiosos e secularistas para promover a colonização dos territórios ocupados por Israel na Guerra dos Seis Dias, em junho de 1967.

Habad (hebraico). Acrônimo de hokhmah (sabedoria), binah (inteligência) e daath (conhecimento); nome do movimento hassídico fundado pelo rabino Shneur Zalman no final do século XVIII e que depois se instalou em Lubavitch, na Rússia. A partir de então a seita passou a chamar-se Hassidismo de Lubavitch.

Hadith (árabe). Plural: ahadith. "Tradição"; relatos documentados dos ensinamentos e ações de Maomé que não constam do Alcorão, mas que os companheiros e familiares do Profeta registraram para a posteridade.

Hajj (árabe). A peregrinação a Meca.

Halakhah (hebraico). O código legal judaico, baseado nos 613 mandamentos divinos da Torá e nas leis e conhecimentos posteriores reunidos no Talmude (q. v.).

Haredim (hebraico). "Os trêmulos"; judeus ultra-ortodoxos.

Haskalah (hebraico). "Iluminismo"; movimento intelectual criado por Moses Mendelssohn no século XVIII; tentou incorporar ao judaísmo os valores

do Iluminismo europeu e integrar os judeus na cultura européia.

Hassidismo (hebraico). Movimento místico fundado por Baal Shem Tov no século XVIII.

Hijrah (árabe). "Migração". Originalmente o termo se referia à migração do Profeta Maomé e de seus discípulos de Meca para Medina, em 622 d.C., primeiro ano do calendário islâmico. Os fundamentalistas muçulmanos usam o termo para designar seu afastamento de uma sociedade que, a seu ver, abandonou o islamismo.

Ijmah (árabe), O "consenso" da comunidade muçulmana que valida uma decisão legal.

Ijtihad (árabe). "Raciocínio independente"; o uso criativo da razão para aplicar a Shariah (q. v.) às circunstâncias contemporâneas. No século XIX a maioria dos muçulmanos declarou fechadas "as portas do ijtihad" e determinou que os estudiosos se baseassem nas decisões legais de autoridades do passado, e não no próprio discernimento. O islamismo xiita (q. v.), porém 'não fechou "as portas do ijtihad".

Imame (árabe). "Líder"; no islamismo (q. v.) o imame simplesmente conduz as orações da comunidade muçulmana. No islamismo xiita (q. v.) o termo designa os descendentes do Profeta Maomé que possuem sabedoria divina e são os únicos guias infalíveis dos fiéis.

Infitah (árabe). "Porta Aberta"; política de abertura da economia egípcia para o Ocidente, anunciada em 1972.

Irfan (árabe). A tradição mística iraniana.

Islah (árabe). "Reforma"; movimento como o inspirado por Ahmad ibn Taymiyyah que visa a reavivar a comunidade islâmica, com a retomada dos valores básicos do Alcorão (q. v.) e da Suna (q. v.).

Islamismo. "Submissão" (islam) à vontade divina. O muçulmano é aquele que se submete às leis divinas e fundamentais da existência. A maioria dos muçulmanos baseiam sua devoção na Suna (q. v.) do Profeta Maomé e são chamados sunitas; os muçulmanos xiitas, que seguem outra orientação, constituem minoria.

Islamismo suscita. Ramo majoritário do islamismo, cuja devoção se baseia na Suna (q. v.) do Profeta Maomé. Seus adeptos, os sunitas, não diferem dos xiitas (ver Islamismo xiita) em matéria de crença, mas não acham que o líder da comunidade muçulmana deva ser um descendente do Profeta Maomé e de seu genro Ali ibn Abi Talib.

Islamismo xiita. Ramo minoritário do islamismo, que teologicamente não difere do ramo majoritário, o islamismo sunita (q. v.), mas seus adeptos, os xiitas, acreditam que o líder da comunidade muçulmana deve ser um

descendente do Profeta Maomé. Os xiitas veneram uma sucessão de líderes divinamente inspirados (ver Imame), que descendem do Profeta através de seu primo e genro Ali ibn Abi Talib. O Shiah, ou xiismo era o "Partido" de Ali.

Jahiliyyah (árabe). Adjetivo: jahili. “A Era da Ignorância". Originalmente o termo designava o período árabe pré-islâmico. Hoje os fundamentalistas muçulmanos o aplicam a qualquer sociedade, ainda que nominalmente muçulmana, que a seu ver abandonou Deus e se recusa a acatar a soberania divina.

Jamaah al-Islamiyyah (árabe). Plural: jamaat. "Partido islâmico"; organizações de estudantes islamistas que surgiram no Egito durante a década de 1970.

Janízaros (turco). "Nova Tropa"; corpo de infantaria do Império Otomano, formado por escravos.

Jihad (árabe). "Luta"; o termo geralmente se aplica a um esforço interior para eliminar maus hábitos ou má conduta na comunidade islâmica ou no indivíduo muçulmano. Também é utilizado mais especificamente para designar uma guerra travada em nome da religião.

Judaísmo Reformado. Movimento religioso do século XIX que tentou racionalizar e reinterpretar o judaísmo à luz de idéias e valores da cultura ocidental. Hoje em dia os judeus reformados diferem dos ortodoxos principalmente no tocante à revelação, que a seu ver é progressiva, está sempre evoluindo e, portanto, permite novas e diferentes interpretações da Torá (q. v.).

Kawwanot (hebraico). "Concentrações"; as disciplinas contemplativas da espiritualidade judaica, como as meditações sobre as letras que compõem o Nome Divino.

Kehilla (hebraico). O governo de uma comunidade judaica na Diáspora (q.v.) européia.

Kerbala. Planície nos arredores de Kufa, Iraque, onde Husain, o Terceiro Imame (q.v.) dos xiitas, neto do Profeta Maomé, foi morto pelas tropas dos Omíadas, em 660 d.C. Hoje Kerbala é uma das cidades santas dos xiitas e um centro de peregrinação.

Kibbutz (hebraico). Comunidade agrícola sionista, organizada de acordo com princípios socialistas.

Knesset (hebraico). O Parlamento do Estado de Israel.

Kookistas. Sionistas religiosos que seguem os ensinamentos do rabino Zvi Yehuda Kook.

Logos (grego). "Palavra"; discurso racional, lógico ou científico.
Lubavitch, Hassidismo de. Ver Habad.

Madrasah (árabe). Faculdade ou seminário islâmico, cujo currículo se

concentra em disciplinas religiosas, sobretudo na lei islâmica.

Majlis (árabe). A assembléia representativa do Irã.

Mamelucos (árabe). "Escravos"; unidade militar composta de escravos circassianos que no século XIII fundou uma dinastia no Oriente Próximo, mas foi derrotada pelos otomanos no início do século XVI. No Egito, porém, os comandantes mamelucos continuaram controlando o país até o século XIX, quando Muhammad Ali os derrotou.

Marja-e Taqlid (árabe). "Modelo de emulação"; título conferido ao mujtahid (q. v.) do mais alto escalão, cujas decisões todos os xiitas que reconhecem sua autoridade devem acatar. Em alguns períodos houve apenas um Marja; em outros, um círculo de vários maraji.

Marrano (espanhol). "Porco"; termo com que se designavam os judeus espanhóis obrigados a converter-se ao cristianismo e seus descendentes.

Maskilim (hebraico). Singular: Maskil. "Esclarecidos"; adeptos do Haskalah (q. v.).

Milênio. O período de mil anos de paz e justiça que alguns cristãos acreditam que se iniciará ao encerrar-se a história humana e precederá o juízo Final. Essa crença se baseia numa interpretação literal das predições de profetas hebreus e de alguns autores do Novo Testamento.

Misnagdim (hebraico). “Adversários"; originalmente utilizado pelos hassídicos (ver Hassidismo) para designar seus inimigos, o termo se refere hoje aos judeus ultra-ortodoxos de ascendência lituana cuja espiritualidade se fundamenta no estudo da Torá e não na prece mística.

Mufti (árabe). Consultor em lei islâmica.

Mujahidin (árabe). Santos guerreiros da liberdade, engajados numa guerra de inspiração religiosa.

Mujtahid (árabe). Um eminente estudioso xiita, considerado capaz de exercer o ijtihad (q. v.).

Mulá (árabe). Funcionário muçulmano encarregado de zelar pela mesquita.

Mythos (grego). "Mito"; como "mistério" e "misticismo", essa palavra também deriva do grego musteion: fechar os olhos ou a boca. Modo de conhecimento baseado no silêncio e na percepção intuitiva que confere significado à vida, mas não pode ser explicado em termos racionais. O mundo pré-moderno via o conhecimento mítico como complementar do jogos (q. v.).

Neo-ortodoxo. Movimento judaico fundado no século XIX pelo rabino Samuel Raphael Hirsch, que tentou conciliar a ortodoxia tradicional com algumas percepções da modernidade.

Neturei Karta (aramaico). "Guardiães da Cidade"; seita judaica ultra-

ortodoxa que considera malignos o sionismo e o Estado secular de Israel.

Ocultação. Doutrina xiita referente à ocultação do Duodécimo Imame por Deus no século X. Os xiitas acreditam que o "Imame Escondido" aparecerá pouco antes do fim dos tempos para inaugurar um reino de justiça.

Pilares do Islã. As cinco práticas do islamismo obrigatórias a todos os muçulmanos: pronunciar a shehadah (uma breve declaração de fé no Deus único e no profeta Maomé), rezar diariamente, jejuar no mês do Ramadã, dar esmolas e fazer a hajj (q.v)

Porta Aberta, política da. Ver infitah.

Pós-milenarismo. Crença escatológica de que Jesus voltará depois que os cristãos estabelecerem o milênio (q. v.) por seus próprios esforços virtuosos. Ao encerrar-se esse período de mil anos de paz e retidão, Cristo virá à Terra mais uma vez e presidirá o juízo Final.

Pré-milenarismo. Crença fundamentalista de que a Segunda Vinda ocorrerá antes do milênio (q. v.). A sociedade humana se depravou a tal ponto que Deus tem de interferir, enviando seu Filho. Depois de travar as batalhas preditas no Livro do Apocalipse, Jesus estabelecerá seu Reino e reinará sobre a Terra por mil anos. Ao término desse período o juízo Final encerrará a história humana.

Presbiterianismo. Forma de calvinismo originada na Escócia e que tem como características o compromisso com a reforma constante, a fé baseada na Bíblia e o governo de anciões (presbuteroi, em grego), não de sacerdotes, com a participação de todos os fiéis.

Puritanos. Membros da igreja da Inglaterra que no final do século XVI expressaram sua insatisfação com o establishment religioso elizabetano e seu anseio por uma forma mais pura de protestantismo, atacando as práticas "papistas" da Igreja Anglicana.

Rashidun (árabe). Os quatro califas "corretamente orientados" que foram companheiros e sucessores imediatos do Profeta Maomé: Abu Bakr, Ornar, Otman e Ali ibn Abi Talib. Para os sunitas (ver Islamismo sunita) os rashidun são os únicos governantes que exerceram sua função em total conformidade com os princípios --islâmicos. Já os xiitas (ver Islamismo xiita) não reconhecem os três primeiros rashidun e consideram Ali ibn Abi Talib seu primeiro Imame (q. v.).

Rawdah (árabe). Recitação de uma elegia pelo martírio de Husain, o Terceiro Imame (q. v.) xiita.

Rosh Yeshiva (hebraico). Plural: roshey yeshivot. Diretor de yeshiva (q. v.).

Sefardins. Inicialmente restrito aos judeus exilados da Espanha, mais

tarde o termo passou a designar também os judeus originários do Oriente Médio, para distingui-los dos ashkenazim (q. v.).

Shabbetaísmo. Movimento judaico do século XVII, baseado na crença de que o erudito e místico judeu turco Shabbetai Zevi (1626-76) era o Messias; o movimento desapareceu no começo do século XX.

Shariah (árabe). "O caminho da fonte" -1 a lei sagrada dos muçulmanos, derivada do Alcorão (q. v.), da Suna (q. v.) e dos hadith (q. v.). Para os fiéis essa lei é imutável e divinamente inspirada, constitui seu único guia seguro e regula todos os aspectos de sua vida.

Shekhinah (hebraico). A Presença Divina na Terra. Em algumas modalidades da Cabala (q. v.) corresponde à figura simbólica de uma mulher tragicamente separada de Ein Sof (q. v.) e exilada com os seres humanos no mundo material.

Shurah (árabe). "Consulta"; princípio da legislação islâmica segundo o qual toda a comunidade deve ser consultada a propósito de uma lei.

Sufismo. Do árabe tasawuuf, a tradição mística do islamismo sunita (q. v.).

Suna (árabe). "Costume"; hábitos e práticas religiosas do Profeta Maomé registrados para a posteridade por seus companheiros e familiares e tidos como a norma islâmica ideal. Foram incorporados à lei islâmica, para que os muçulmanos possam emular a figura arquetípica do Profeta. O termo Suna também se aplica ao principal ramo do islamismo; ver Islamismo sunita.

Tajdid (árabe). "Renovação"; movimento de reforma que procura restaurar a pureza do islamismo, retomando ao Alcorão (q. v.) e à Suna (q. v.) e rejeitando leis e práticas posteriores.

Talmude (hebraico). "Estudo, ensinamento"; obra que contém opiniões e depoimentos dos rabinos da Palestina e da Babilônia desde o século i até o final do século v d.C. e de seus intérpretes.

Taqiyyah (árabe). "Dissimulação"; doutrina xiita (ver Islamismo xiita) que permitia ao fiel esconder suas verdadeiras opiniões, quando ameaçado pelo establishment.

Taqlid (árabe). "Imitação"; submissão às autoridades do passado, às quatro escolas de jurisprudência islâmica ou às decisões legais de um faqih (q. v.) ou mujtahid (q. v.) reconhecido.

Tawhid (árabe). "Unificação"; a unidade divina que os muçulmanos procuram imitar em sua vida pessoal e social, integrando suas instituições e prioridades e reconhecendo a absoluta soberania de Deus.

Taziyeh (árabe). Drama da paixão de Husain.

Tefillin (hebraico). Pequenas caixas de couro, contendo as palavras da

Shema: "Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor", que, de acordo com Deuteronômio 6, 4-9, os judeus devem trazer na testa e no braço esquerdo para as orações matinais dos dias da semana.

Tikkun (hebraico). "Restauração"; processo de redenção descrito na espiritualidade cabalística, através do qual as orações, os rituais e a total fidelidade à Lei acabarão com o exílio da Shekhinah (q. v.) e restaurarão a união de todas as coisas com a Divindade.

Torá (hebraico). “Ensinamento”; o termo se refere ao Pentateuco, o conjunto dos cinco primeiros livros das Escrituras judaicas, e à Lei de Moisés.

Ilemás (árabe). "Erudito"; guardiães das tradições jurídicas e religiosas entre sunitas e xiitas.

Ummah (árabe). A comunidade muçulmana.

Usulitas (árabe). Integrantes de uma escola do Islamismo xiita (q. v.) predominante no Irã em final do século XVIII. Segundo os usulitas, todos os xiitas deviam submeter-se aos ditames legais de um mujtahid (q. v.) e emular seu comportamento religioso, em vez de confiar no próprio discernimento.

Velayat-e Faqih (árabe). "O governo do jurista"; teoria formulada no início da década de 1970 pelo aiatolá Ruhollah Khomeini, segundo a qual um faqih (q.v.) deve conduzir o Estado para que a sociedade se curve inteiramente à vontade de Deus, tal como é revelada na Shariah (q.v.). Sua aceitação constituiu um revolucionário afastamento da ortodoxia xiita.

Waqf. Ver Awqaf.

Yeshiva (hebraico). Plural: yeshivot. Palavra derivada do verbo "sentar"; academia judaica religiosa cujos alunos estudam o Talmude (q.v.) e outras obras da literatura rabínica.

Zaddik (hebraico). "Justo"; no hassidismo (q.v.) é um Zaddik quem domina o devekut (q.v.) e pode proporcionar a seus seguidores acesso ao divino.

Zahir (árabe). "Manifesto”; as manifestações exteriores de Deus e o mundo exterior; também o significado literal das escrituras, em oposição a batin (q.v).

Zakat (árabe). "Pureza"; tributo proporcional â renda e ao capital (em geral 2,5 por cento) que os fiéis devem pagar anualmente para ajudar os pobres. É um dos Pilares do islamismo (q.v.).

Zimzum (hebraico). "Retirada"; segundo a Cabala luriânica, a divindade, Ein Sof (q.v.), teve de se retirar para dentro de si mesma a fim de abrir um espaço que é não-Deus para dar lugar ao cosmo material.

Notas

APRESENTAÇÃO [PP. 9-17]

1. Abdel Salam Sidahared e Anonshiravan Ehteshani (eds.), Islamic Fundamentalism (Boulder, Colo., 1996),4.

2. Martin E. Marty e R. Scott Appleby, "Conclusion: an Interim Report on a Hypothetical Family", Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991), 814-42.

3. Johannes Sloek, Devotional Language (trad. Henrik Mossin; Berlim e Nova York, 1996), 53 -96.

4. Mircea Eliade, Patterns in Comparative Religion (trad. Rosemary Sheed; Londres, 1958), 453 -55.

5. Sloek, Devotional Language, 75-76.

6. Ibid., 73-74; Thomas L. Thompson, The Bible in History: How Writers Create a Past (Londres, 1999),15-33.

7. Sloek, Devotional Language, 50-52, 68-71.

8. Karen Armstrong, Holy War: the Crusades and Their Impact on Todays World (Londres, 1988; Nova York e Londres, 1991), 3-75, 147-274.

9. Sloek, Devotional Language, 134.

1. JUDEUS: OS PRECURSORES (1492-1700) [PP. 21-50]

1. Paul Johnson, A History of the Jews (Londres, 1987), 229; Yirmiyahu Yovel, Spitioza and Other Heretics. 1: The Marrano of Reason (Princeton, N.J., 1989), 17-18.

2. Johnson, A History of the Jews, 230; Friedrich Heer, The Medieval World 1100-1350 (trad. Janet Sondheimer; Londres, 1962), 318.

3. Yovel, The Marrano of Reason, 17. 4. Johnson, A History of the Jews, 217-25.

5. Ibid., 217-25; Haim Maccoby, Judaism on Trial: Jewish Christian Debates in the Middle Ages (Prínceton, N. J., 1982); Haim Beinart, Conversos on Trial: the Inquisition in Ciudad Real (Jerusalém, 1981), 3-6.

6.Johnson, A History of the Jews, 225-29.

7. Ibid., 230-31.

8.Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (Londres, 1955), 246-49.

9.Gershom Scholem, Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah (Londres e Princeton, N.J., 1973), 118-19.

10. Ibid., 19.

11.Ibid., 30-45; Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, 245-80; Gershom Scholem, "The Messianic Idea in Kabbalism", em Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality (Nova York, 1971),43-48.

12. Johannes Sloek, Devotional Language (trad. Henrik Mossin; Berlim e Nova York, 1996), 73-76.

13. Scholem, Sabbatai SM, 24.

14. Ibid., 23-25; R.J. Werblowsky, "Messianism in Jewish History", em Marc Saperstein (ed.), Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History (Nova York e Londres, 1992), 48.

15. Scholem, Sabbatai Sevi, 37-42.

16. Richard L. Rubinstein, After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism (Indianápolis, Ind., 1966).

17. R. J. Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath", em Arthur Green (ed.), Jewish Spirituality, 2 vols. (Londres, 1986, 1989), II, 15-19.

18. Cershom Scholem, Ou the Kabbalah and Its Symbolism (Nova York, 1965), 150.

19. Lawrence Fine, "The Contemplative Practice of Yehudin in Lurianic Kabbalah", em Green (ed.), Jewish Spirituality, li, 73-78.

20. Ibid., 89-90; Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath", 21-24; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism", em Green (ed.), Jewish Spirituality, li, 108-11.

21. Werblowsky, "The Safed Revival and Its Aftermath", 17; Jacob Katz, "Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study", em Green (ed.),Jewish Spirituality, II, 52-53.

22. Yovel, The Marrano of Reason, 91, 102.

23. Ibid., 26-27.

24. Y. Baer, History of the Jews in Christian Spain (Filadélfia, 1961), 276-77.

25. Yovel, The Marrano of Reason, 88-89.

26. Ibid., 93.

27. Fernando de Rojas, La Celestina, ato 27.

28. Yovel, The Marrano of Reason, 18-19.

29. Ibid., 19-24.
30. Ibid., 54-57.
31. Ibid., 51.
32. Prólogo, Epístola Invecta contra Prado, citado em Yovel), ibid., 51-52.
33. Ibid., 53.
34. Ibid., 75-76.
35. Ibid., 42-51.
36. Ibid., 57-73
37. Ibid., 4-13,172-74.
38. Baruch Spinoza, A Theologico-Political Treatise (trad. R. H. M. Elwes; Nova York, 1951), 7.
39. R. M. Silverman, Baruch Spinoza: Outcast Jew, Universal Sage (Northwood, RU, 1995), 154-70.
40. Ibid., 175-91.
41. Yovel, The Marrano of Reason, 31-32.
42. David Rudavsky, Modern Jewish Religious Movements: a History of Emancipation and Adjustments (Nova York, 1967), 28-33,95.
43. Bernard Lewis, The Jews of Islam (Nova York e Londres, 1982), 24-45.
44. Johnson, A History of the Jews, 259.
45. Scholem, Sabbatai Sevi, 139.
46. Ibid., 123-38.
47. Ibid., 162.
48. Ibid., 198.
49. Ibid., 204,206.
50. Ibid., 227.
51. Ibid., 237-38.
52. Ibid., 243-59,262-67,370-426.
53. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, 306-07.
54. Scholem, Sabbatai Sevi, 367,403.
55. Ibid., 720-21, 800-01.
56. Ibid., 796-97.
57. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, 312-15.
58. Scholem, Sabbatai Sevi, 618-22.
59. Ibid., 622-37, 829-33.
60. Ibid., 840-41.
61. Ibid., 748.
62. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, 300-04.
63. Gershom Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh", em Scholem,

The Messianic Idea in Judaism, 147-66.
64. Dito nº 2152, citado em Scholem, "Redemption Through Sin", em The Messianic Idea in judaism, 130.
65. Dito nº 1419, em ibid.
66. Ibid., 136-40.
2.MUÇULMANOS: O ESPÍRITO CONSERVADOR (1492-1799) [PP. 51-80]

1. Marshall C. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago e Londres, 1974), II, 334-60.
2. Ibid., III, 14-15.
3. Ibid., II, 406-07.
4. Ibid., III, 107-23.
5.Johannes Sloeck, Devotional Languagc (trad. Henrik Mossin; Berlim e Nova York, 1996), 89-90.
6. Alcorão 80, 11. O texto do Alcorão utilizado neste livro é o de Muhammad Asad, The Message Of the Quran (Gibraltar, 1980).
7. Alcorão 35, 24-26.
8. Alcorão 2, 100; 13, 3 7; 16, 1O1; 17, 41; 17, 86.
9. Hodgson, The Venture of Islam, I, 320-46, 386 - 89.
10. Ibid., II, 560; III, 113-22. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (Oxford, 1962), 25-36.
11. John Voll, “Renewal and Reform in Islamic History”, em John Esposito (ed.), Voices of Resurgent Islam (Nova York e Oxford, 1983).
12. Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (Nova York e Londres, 1970), 350-54; Hodgson, The Venture of Islam, II, 470-71.
13. Hodgson, The Venture of Islam, I, 383-409,416-36; 1, 194-98; Henri Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi (trad. W Trask; Londres, 1970),10-29, 78-79.
14. P. M. Holt, "The Pattern of Egyptian Political History from 1517 to 1798", em P. M. Holt (ed.); Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic (Londres, 1968), 80-82.
15. Ibid., 82-86.
16. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, "The Role of the Ulema in Egypt during the Early Nineteenth Century", em Holt (ed.), Political and Social Change in Modern Egypt, 264-65.
17. Gemal el-Din Shayyal, "Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-Century Egypt", em Holt (ed.), Political and Social Change in Modern Egypt, 11 7-23.

18. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, "The Ulema of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", em Nikki R. Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the MiMe East Since 1500 (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1972), 154.

19. Marsot, "The Role of the Ulema in Egypt during the Early Nineteenth Century", 267-69.

20. Ibid., 270; Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulema to Modernization", em Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis, 172.

21. Crecelius, "Nonideological Responses", 167-72.

22. Hodgson, The Venture of Islam, III, 126-41, 158-59.

23. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 41-44.

24. Voll, "Renewal and Reform in Islamic History", 37, 39-42; Hodgson, The Venture of Islam, III, 160-6 1; Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 37-3 S.

25. R. S. O'Fahey, "Pietism, Fundamentalism and Mysticism: an Alternative View of the 18th and 19th Century Islamic World"; palestra pronunciada na Northwestern University em 12 de novembro de 1997.

26. Moojan Momen, An Introduction to Shii Islam: the History and Doctrines of Twelver Shiism (New Haven, Conn., e Londres, 1985), 27-33.

27. Magel Baktash, "Taziyeh and Its Philosophy", em Peter J. Chelkowski (ed.), Taziyeh, Ritual and Drama Iran (Nova York, 1979), 98-102; Michael J. Fischer, Iran.-from Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Mass., e Londres, 1980),19-20; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran", em Keddie (ed.), Scholars, Saints anã Sufis, 233.

28. Momen, An Introduction to Shii Islam, 35-38; 46-47.

29. Ibid., 37, 69-70, 145-58; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, Islamic Messianism: the Idea of the Mahdi in Twelver Shiism (Albany, 1981), 14-39.

30. Momen, An Introduction to Shii Islam, 43-45.

31. lbn Babuya, "Kamal al-Din", em Momen, An lutroduction to Shii Islam, 164,161-90; Sachedina, Islamic Messianism, 24-30,78-112,150-83.

32. Fischer, Iran, 25-26.

33. Sachedina, Islamic Messianism, 151-59.

34. Nikki R. Keddie, Roots of Revolution: an Interpretive History of Modem Iran (New Haven, Conn., e Londres, 1931), 10; Sachedina, Islamic Messianism, 30.

35.Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", em Keddie (e.d), Sholars,

Saints and Sufis 36-37; Hodgson, The Venture 36 of Islam, lI, 323-24,472-76.

36. Sachedina, Islamic Messianism, 110-12.

37. Hodgson, The Venture of Islam, III, 22-23, 30-33.

38. Os "dozistas" se distinguiam dos "setistas", que só admitiam a legitimidade dos sete primeiros imames e também são conhecidos como ismailitas ou fatímidas.

39. Momen, An Introduction to Shii Islam, 101-09.

40. Hodgson, The Venture of Islam, III,23.

41. Momen, An Introduction to Shii Islam, 110-13.

42. Martin Riesebrodt, Pious Passion: the Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran (trad. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles e Londres, 1993), 102-03.

43. Keddie, Roots of Revolution, 16-17. .

44. Momen, An Introduction to Shii Islam, 114-16. 45. Baktash, "Taziyeh and Its Philosophy", 105.

46. Mary Hegland, "Two Images of Husain: Accomnmodation and Revolution in an Iramian Village", em Nikki R. Keddie (ed.), Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution (New Haven, Conn., e Londres, 1983), 221-25.

47. Hodgson, The Venture of Islam, lII, 42-46; Mangol Bayat, Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran (Syracuse, N. Y., 1932), 28-47.

48. Hodgson, The Venture of Islam, III, 43.

49. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 340.

50. Fischer, Iran, 239-42.

51. Momen, An Introduction to Shii Islam, 117-23; Bayat, Mysticism and Dissent, 21-23.

52. Bayat, Mysticism and Dissent, 30.

53. Nikki R. Keddie, "Ulema's Power in Modern Iran", em Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis, 223; Momen, An Introduction to Shii Islam, 117-18.

54. Keddie, Roots of Revolution, 21-22; Momen, An Introduction to Shii Islam, 124-26.

55. Keddie, "Ulema's Power in Modern Iran”, 226.

56. Momen, An Introduction to Shii Islam, 127-28; Cole, "Imami jurisprudence and the Role of the Ulema", 39-40; Bayat, Mysticism and Dissent, 22-23; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the
Ulema", 234-35.

57. George Annesley, The Rise of Modem Egypt, A Century anã a Half of Egyptian History, 1790-1957

(Durham, RU, 1994), 4-5.

3. CRISTÃOS: ADMIRÁVEL MUNDO NOVO (1492-1870) [PP. 81-119]

1. Robin Briggs, "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy", em Euan Cameron (ed.), Early Modern Europe (Oxford, 1999), 197-205.

2. Marshall C. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.

3 vols. (Chicago e Londres, 1974), III, 179-95.

3. Norman Cantor, The Sacred Chain: a History of the jews (Nova York, 1994; Londres, 1995), 237-52.

4. Richard Marius, Martin Luther, the Christian Between God and Death (Cambridge, Mass., e Londres, 1999), 73-74,214-15,486-87.

5. Alister E. McGrath, Reformation Thought: an Introduction (Oxford e Nova York, 1988), 73-74; A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture (Oxford, 1990), 70.

6. Marius, Martin Luther, 101 -04, 111, 443.

7. Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition. a History of the Development of Doctrine, 5 vols. IV, Reformation of Church and Dogma (Chicago e Londres, 1985), 165 -67.

8. Joshua Mitchell, Not By Reason Alone. Religion, History and Identity in Early Modern Political Thought (Chicago, 1993), 23-30.

9. McGrath, John Calvin, 130-32.

10. Richard Tarnas, The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View (Nova York e Londres, 1991), 3 00.

11. Ibid.

12. Carta a Bentley, 10 de dezembro de 1692, em Isaac Newton, The Correspondence of Isaac Newton (ed. A. H. Hall e L. Tilling; Cambridge, 1959), 223-25.

13. Richard S. Westfall, "The Rise of Science and the Decline of Orthodox Christianity: a Study of Kepler, Descartes and Newton", em David C. Lindberg e Ronald L. Numbers (eds.), God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1986), 231.

14. Ibid., 231-32.

15. Cregório de Nissa, "Not Three Cods", em Karen Armstrong, A History of God: the Four Thousand Year Quest in Judaism, Christianity and

Islam (Londres e Nova York, 1993), 116-18.

16. Tarnas, The Passion of the Western Mind, 300.

17. René Descartes, Discours de Ia méthode, II: 6,19.

18. Mitchell, Not By Reason Alone, 58, 6l.

19. Blaise Pascal, Pensées (trad. A. J. Krailsheimer; Londres, 1966), 209.

20. John Locke, Letter concerning Toleration (Indianapolis, ind., 1955).

2I. John Toland, Christianity Not Mysterious (1606), em Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, V, Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700) (Chicago e Londres, 1989), 66-69.

22. Ibid., 101.

23. Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?", em On History (ed. Lewis Beck White; Indianapolis, Ind., 1963), 3.

24. Tarnas, The Passion of the Western Mind, 341-48.

25. Immanuel Kant, Religião nos Limites da Simples Razão (1793).

26. Immanuel Kant, Crítica da razão prática (1788).

27. Patrick Masterson, Atheism and Alienation: a Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism (Dublim, 1971), 30.

28. Norman Cohn, Europe's Inner Demons (Londres, 1976).

29. Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (Londres, 1957), 303-18.

30. David S. Lovejoy, Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution (Cambridge, Mass., e Londres, 1985), 67-90.

31. Ibid., 69.

32. Ibid., 112.

33. Pelikan, Christian Doctrine and Modern Culture, 118.

34. Jon Butler, Awash in a Sea of Faith, Christianity and the American People (Cambtidge, Mass., e Londres, 1990),36-66.

35. Ibid., 98-128.

36. Lovejoy, Religious Enthusiasm in the New World, 113.

37. R. C. Lovelace, "Puritan Spirituality: the Search for a Rightly Reformed Church", em Louis Dupré e Don E. Saliers (eds.), Christian Spirituality: Post Reformation and Modern (Londres e Nova York, 1989), 313-15.

38. Jonathan Edwards, "A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in Northampton, Connecticut", em Sherwood Eliot Wirt (ed.), Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth Century to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader (Tring, 1988), 110.

39. Ibid., 113.

40. Ruth H. Bloch, Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought (1756-1800) (Cambridge, RU, 1985), 14-15.

41. Ibid., 18-20.

42. Butler, Awash in a Sea of Faith, 160.

43. Ibid., 150.

44. Practical Discourses on the Occasion of the Earthquakes, November 1755 (Boston, 1760), 369-70.

45. Seven Discourses (Portsmouth, 1756), 168.

46. Bloch, Visionary Republic, 3 7-5 S.

47. Ibid., 60-61.

48. Butler, Awash in a Sea of faith, 218-26.

49. Bloch, Visionary Republic, 77-81.

50. Ibid., 65-67.

51. Butler, Awash in a Sea of faith, 198.

52. Bloch, Visionary Republic, 81-88.

53. A Valedictory Address to the Young Gentlemen who Commenced Bachelors of Arts, July 27, 1776 (New Haven, Conn., 1776), 14.

54. Lovejoy, Religious Enthusiasm in the New World, 226.

55. Ibid.

56. Thomas Paine, Common Sense and the Crisis (Nova York, 1975), 59.

57. Bloch, Visionary Republic, 55.

58. Ibid., 60-63.

59. Ibid., 29, 31.

60. Butler, Awash in a Sea of Faith, 262-65.

61. John F. Wilson, “Religion, Government and Power in the New American Nation”, em Mark A. Noll (ed.), Religion and American Politics: from the Colonial Period to the 1980s (Oxford e Nova York, 1990).

62. Butler, Awash in a Sea of faith, 222.

63. Ibid., 216.

64. Timothy Dwight, The Duty of an American (New Haven, 1798), 29-30.

65. Butler, Awash in a Sea of Faith, 216.

66. Ibid., 219.

67. Henry S. Stout, "Rhetoric and Reality in the Early Republic: the Case of the Federalist Clergy", em Noll (ed.), Religion and American Politics, 65-66, 75.

68. Nathan O. Hatch, The Democratization of American Christianity

(New Haven, Conn., e Londres, 1989), 22.

69. Ibid., 25-129.

70. Ibid., 68-157.

71. ibid., 9.

72. ibid., 36-37,68-71.

73. Ibid., 115-20.

74. Ibid., 138-39.

75. Ibid., 71.

76. Ibid., 57.

77. Paul Boyer, When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture (Cambridge, Mass., e Londres, 1992), 83-84.

78. Ibid., 83.

79. Ibid., 82.

80. Daniel Walker Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North", em Noll (ed.), Religion and American Politics, 132-33; George M. Marsden, “Afterword", em ibid., 382-83.

81. Robert R Swierenga, “Ethno-Religious Political Behavior in the Mid-Nineteenth Century", em Noll (ed.), Religion and American Politics, 158; Hatch, Democratization of American Christianity, 198-200.

82. Ruth H. Bloch, "Religion and ideological Change in the American Revolution", em Noll (ed.), Religion and American Politics, 55-56.

83. Boyer, When Time SUI Be No More, 82.

84. Robert C. Fuller, Naming the Antichrist: the History of an American Obsession (Oxford e Nova York, 1995), 95.

85. Swierenga, "Ethno-Religious Political Behavior", 159-60; Marsden, “Afterword", 283-84.

86. Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North", 125-28; Swierenga, "Ethno-Religious Political Behavior", 152-58.

87. Butler, Awash in a Sea of Faith, 270.

88. The Essence of Christianity (trad. George Eliot; Nova York, 1957), 33.

89. Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", em Karl Marx. Early Writings (trad. e ed. T. B. Borrowmore; Londres, 1963), 166-67.

90. James R. Moore, "Geologists and interpreters of Cenesis in the Nineteenth Century", em Lindberg e Numbers (eds.), God anã Nature, 341-43.

91. Essays and Reviews, 41 ed. (Londres, 1861).

92. Owen Chadwick, The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century (Cambridge, RU, 1975), 161-88.

93. Citado em Peter Gay, A Godless Jew: Freud, Atheism and the

Making of Psychoanalysis (New Haven, Conn., e Londres, 1987), 6-7.

94. T. H. Huxley, Science and Christian Tradition (Nova York, 1896), 125. 95. Friedrich Nietzsche, The Gay Science (Nova York, 1974), 181.

96. Ibid.

4. JUDEUS E MUÇULMANOS: MODFRNIZAÇÃO (1700-1870) [PP. 120-1571]

1. Paul Johnson, A History of the Jews (Londres, 1987), 309.

2. Yirmanyahu Yovel, Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews (Cambridge, RU, 1998), 3-20, 83-97.

3. "On the Jewish Question", em Karl Marx: Early Writings (trad. e ed. T. B. Borrowmore; Londres, 1963).

4. Benzion Dinur, "The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations", em Cershom David Hundert (ed.), Essential Papers on Hasidism: Origins to Present (Nova York e Londres, 1991), 86-161.

5. Simon Dubnow, "The Maggid of Miedzyryrzecz, His Associates and the Center in Volhynia", em Hundert, Essential Papers, 58.

6. Gershom Scholem, "The Neutralization of Messianism in Early Hasidism", em The Messianic Idea in judaism and Other Essays on Jewish Spirituality (Nova York, 1971), 189-200; "Devekut or Communion with God", em ibid., 203-37; Louis Jacobs, "The Uplifting of the Sparks in Later Jewish Mysticism", em Arthur Green (ed.), Jewish Spirituality, 2 vols. (Nova York e Londres, 1986,1988), II, 116-25; Jacobs, "Hasidic Prayer", em Hundert, Essential Papers, 330-48.

7. Benzion Dinur, "The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov", em Marc Saperstein (ed.), Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History (Nova York e Londres, 1992), 378-80.

8. Dubnow, "The Maggid of Miedzyryrzecz", 65.

9. Ibid., 61.

10. Scholem, 'The Neutralization of Messianism in Early Hasidism", 196-98.

11. Louis Jacobs (ed.), The Jewish Mystics (Londres, 1990; Nova York, 1991), 208-15.

12. O termo "Habad" é um acrônimo de três atributos divinos cabalísticos: Hokhmah (sabedoria), Binah (inteligência) e Daath (conhecimento).

13. Rachei Elior, "HaBaD: the Contemplative Ascent to God", em Green (ed.), Jewish Spirituality, II, 158-203.

14. Jacobs, "Hasidic Prayer", 350-55

15. Jonathan Magonet, The Explorer’s Guide to Judaism (Londres,

1998), 11.

16. David Rudavsky, Modern Jewish Religious Movements: a History of Emancipation and Adjustment, ed. rev. (Nova York, 1967), 85.

17. Norman Cantor The Sacred Chain: a History of the Jews (Nova York, 1994; Londres, 1995), 236-37.

18. Ibid., 247-48.

19. Os judeus da Inglaterra foram readmitidos por Oliver Cromwell; após a restauração da monarquia, uma anomalia administrativa reconheceu-os legalmente, junto com outros "dissidentes".

20. Cantor, The Sacred Chain, 241-56.

21. Rudavsky, Modern Jewish Religious Movements, 157-64.

22. Ibid., 286-87.

23. Ibid., 290.

24. Julius Güttmann, Philosophies of judaism, the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig (Londres e Nova York, 1964), 308-51.

25. Rudavsky, Modern Jewish Religious Movements, 188, 194-95, 201-04.

26. Ibid., 218-19.

27. Samuel C. Heilman e Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991), 211-15; Charles Selengut, "By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Accounting for Fundamentalisms (Chicago e Londres, 1994), 239-41; Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism", em ibid., 201.

28. Hayim Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts", em Marty e Appleby (eds.), Accounting for Fundamentalism, 333-34.

29. Rudavsky, Modern Jewish Religious Movements, 219-43.

30. Andrew A. Paton, A History of the Egyptian Revolution, 2 vols. (Trubner, Alemanha, 1876), I, 109-11.

31. George Annesley, The Rise of Modem Egypt, a Century and a Half Egyptian History, 1790-1957 (Durham, RU, 1994), 7.

32. Gaston Wait (ed. e trad.), Nicolas Turc, Chronique d’Egypte: 1798-1804 (Cairo, 1950), 78.

33. Youssef M. Choueiri, Islamic Fundamentalism (Londres, 1990), 19.

34. Araf Lufti al-Sayyid Marsot, "The Ulema of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", em Nikki R. Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500 (Berkeley, Los

Angeles e Londres, 1972), 161-62; Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulema to Modernization", em ibid., 173-75.

35. Bassam Tibi, Arab Nationalism, a Critical Enquiry, 2ª ed. (trad. Marion Farouk Sluglett e Peter Sluglett; Londres, 1990), 81.

36. Marsot, "The Ulema of Cairo", 162.

37. Annesley, The Rise of Modern Egypt, 28-38.

38. Ibid., 51-56.

39. Ibid., 57-59.

40. Ibid., 59-6o.

41. Ibid., 62.

42. Marsot, "The Role of the Ulema in Egypt during the Early Nineteenth Century", em P. M. Holt (ed.), Political and Social Change in Modern Egypt: Historical Studies from the Ottoman Conquest to the United Arab Republic (Londres, 1968), 227-28.

43. Annesley, The Rise of Modern Egypt, 61.

44. Segundo um levantamento feito por Ali Mubarak (1875), em Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulema", 181 -82.

45. Ibid., 180-89; Marsot, "The Role of the Ulema", 278-79.

46.Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (Oxford, 1962), 42-45.

47. Ibid., 46-49.

48. Annesley, The Rise of Modern Egypt, 129-41,152.

49. Ibid., 147.

5o. Ibid., 153-55.

51. Cérard de Nerval, Oeuvres (ed. Albert Beguin e Jean Richter; Paris, 1952), 895.

52. Michael Cilsenan, Recognizing Islarn: Religion and Society in the Modern Middle East (Londres, 1990), 199.

53. Ibid., 198-201.

54. Nikki R. Keddie, Roots of Revolution: aninterpretive History of Modern Iran (NewHaven,Conn., e Londres, 1981), 37-38.

55. Ibid., 25,38-39,42-43; Keddie, "The Roots of the Ulema's Powerin Modern Iran", em Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis, 214-15.

56. Keddie, Roots of Revolution, 44-47, 56-63.

57. Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar", em Keddie (ed.), Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution (New Haven, Conn., e Londres, 1983), 41.

58. J. M. Tancoigne, A Narrative of a Journey into Persia and Residence

in Teheran (trad. William Wright; Londres, 1820), 196-201.

59. William Beeman, "Cultural Dimensions of Performance Conventions in lranian Taziyeh", em Peter J. Chelkowski (ed.), Taziyeh, Ritual and Drama in Iran (Nova York, 1979), 26.

60. Michael J. Fischer, Iran: from Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Mass., e Londres, 1980), 20, 176.

61. Marshall.G. S. Hodgson, The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civuization, 3 vols. (Chicago e Londres, 1974), 111, 155; Mangol Bayat, Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran (Syracuse, N. Y., 1982), 37-58.

62. Bayat, Mysticism and Dissent, 60-86.

63. Ibid., 87-91.

64. Ibid., 90-97,101-09.

65. Ibid., 97-100.

66. Ibid., 110-16.

67. Ibid., 118-25.

68. Ibid., 127-29.

5. FRENTES DE BATALHA (1870-1900) [PP. 161-1941]

1. George Steiner, In Bluebeard's Castle: Some Notes toward the Re-definition of Culture (New Haven, Conn., 1971),17-27.

2. William Blake, Milton, Prefácio.

3. Steiner, In Bluebeard's Castle, 23 -24.

4. I. F. Clarke, Voices Prophesying War. Future Wars 1763-3749, ed. rev. (Oxford e Nova York, 1992), 37-88.

5. Charles Royster, The Destructive War. WiZliam Tecumseh Sherman, Stonewall Jackson and the americans (Nova York, 1991), 82.

6. Alan T Nolan, Lee Considered: General Robert E. Lee and Civil War History (Chapel Hill, N. C., 1991), 112-33; Charles B. Strozier, Apocalypse: on lhe Psychology of Fundamentalism in America (Boston, 1994), 173-74,177.

7. Robert C. Fuller, Naming lhe Antichrist: lhe History of an American Obsession (Oxford e Nova York, 1995), 111,148.

8. Paul Boyer, When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modem American Culture (Cambridge, Mass., e Londres, 1992), 87-90; George M. Marsden, Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth

Century Evangelicalism, 1870-1925 (Oxford e Nova York, 1980), 50-55; Strozier, Apocalypse, 183-85.

9. II Tessalonicenses 2, 3-8.

10. I Tessalonicenses 4, 16.

11. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 57-63.

12. Ibid., 14-17; Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991), 8-12.

13. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 55.

14. Johannes Sloek, Devotional Language (trad. Henrik Mossin; Berlim e Nova York, 1996), 83.

15. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 11O-17.

16. "Inspiration", Princeton Review 2, 11 de abril de 1881.

17. Benjamin B. Warfield, Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield, 2 vols. (ed.John B. Meeber; Nutley, N. J., 1902), II, 99-100.

18. Charles Hodge, What Is Darwinism? (Princeton, N. J., 1874), 142.

19. Ibid., 60.

20. Ibid., 139.

21. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 22-25; Fuller, Naming the Antichrist, 111-12.

22. Ferenc Morton Szasz, The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930 (University, Ala., 1982),16-34; 37-41; Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", 11-12.

23. Mrs. Humphry Ward, Robert Elsmere (Lincoln, Neb., 1969), 414.

24. New York Times, 5 de abril de 1894.

25. Ibid., 1º de fevereiro de 1897.

26. Ibid., 18 de abril de 1899.

27. Union Seminary Magazine, 19, 1907-08.

28. Szasz, The Divided Mind, 28, 35-41.

29. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 30, 78; Boyer, When Time Shall Be No More, 93.

30. Szasz, The Divided Mind, 75.

31. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", 12.

32. Fuller, Naming lhe Antichrist, 98-99.

33. Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust (Ithaca, N. Y., 1989), 40-77.

34. Paul Johnson, A History of the jews (Londres, 1987), 365.

35. Ibid., 380.

36. Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism", em

Martin E. Marty e R. Scott Appleby(eds.),Accounting for Fundamentalisms (Chicago e Londres, 1994),335-36.

37. Arthur Hertzberg, The Zionist Idea (Nova York, 1969), 106.

38. Aviezer Ravitsky, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism (trad. Michael Swirsky e Jonathan Chipman; Chicago e Londres, 1993), 16-18.

39. Ibid., 22-25, 49.

40. Laurence J. Silberstein, "Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in the Study of jewish Fundamentalism", em Silberstein (ed.),Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, Ideology and the Crisis of Modernity (Nova York e Londres, 1993), 13 - 15.

41. Mangol Bayat, Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran (Syracuse, N. Y. 1982), 133-78.

42. Sad Kitaba, Letter 37, Bayat, Mysticism and Dissent, 160.

43. Paharthana Yizirat, em Ibid., 161.

44. Bayat, Mysticism and Dissent, 44.

45. Quhnikhani yi-Sirat, Bayat, Mysticism and Dissent, 161.

46. Bayat, Mysticism and Dissent, 174-79.

47. Nikki R. Keddie, Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran (New Haven, Conn., e Londres, 1981), 66-67.

48. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (Oxford, 1962), 69-109; Bassam Tibi, The Crisis of Political Islarn: a Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age (Salt Lake City, utah, 1988), 103-04; Tibi, Arab Nationalism, A Critical Enquiry, 21 ed. (trad. Marion Farouk Sluglett e Peter Sluglett; Londres, 1990), 84-88.

49. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 69.

50. Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (Londres, 1991), 304-05.

51. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 77-78.

52. Ibid., 81.

53. Ibid., 195-97,245-59; Tibi, Arab Nationalism, 99-105.

54. Nikki R. Keddie, Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din “Al-Afghani” (Berkeley, 1968); Bayat, Mysticism and Dissent, 134-48; Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 108-92; Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy (Nova York e Londres, 1970),372-75.

55. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 127-28.

56. Tibi, The Crisis of Political Islam, 70.

57. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 123-24.

58. Ibid., 126; Bayat, Mysticism and Dissenti 148.

59. Keddie, Islamic Response to Imperialism, 187.

60. Tibi, The Crisis of Political Islam, 90.

61. Bayat, Mysticism and Dissent, 147.

62. Alcorão 13, 11.

63. F. Kedourie, Afghani and Abduh: an Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam (Londres, 1966), 45.

64. Ernest Renan, Histoire générale et système comparé des langues semitiques (ed. H. Pischiari; Paris, 1955),145-46; Renan, L'Islamisme et Ia science (Paris, 1983).

65. Filosofia do direito, parágrafos 246, 248.

66. Marshall C. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago e Londres, 1974), III, 208; Tibi, The Crisis of Political Islam, 1-25.

67. Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt, 2 vols. (Nova York, 1908),II, 146-47.

68. Ibid., II, 184.

69. Youssef M. Choueiri, Islamic Fundamentalism (Londres, 1990),36.

70. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 376-81; Tibi, Arab Nationalism, 90-93; Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 130-61; Hodgson, The Venture of Islam, III, 274-76.

71. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 131-32.

72.George Annesley, The Rise of Modern Egypt, a Centuryand a Half of Egyptian History, 1790-1957 (Durham, RU, 1994),308-09.

73. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 137.

74, Ibid., 144.

75. Ibid., 137-39.

76. Ibid., 154-55.

77. Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate (New Haven, Conn., e Londres, 1992),160.

78, Ibid., 139-40.

79. Ibid., 144-56.

80. Baring, Modern Egypt, II, 134, 155, 538-39.

81. Ahmed, Women and Gender in Islam, 154.

82. Ibid., 160-61.

83. Ibid., 163-67.

6. FUNDAMPNTOS (1900-25) [PP. 195-228]

1. W B. Yeats, "The Second Coming", 3-8.

2. Peter Gay, A Godless Jew: Freud, Atheism and the Making of Psychoanalysis (New Haven, Conn., e Londres, 1987),

3. Robert T. Handy, "Protestant Theological Tensions and Political Styles in the Progressive Period", em Mark A. Noll (ed.), Religion anã American Politics:from the Colonial Period to the 198os (Oxford e Nova York, 1990, 282-88.

4. Christianity and the social Order (Nova York, 1912), 458.

5. Ferenc Morton Szasz, The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930 (University Ala., 1982), 42-55.

6. Ibid., 56-57.

7. Charles O. Eliot, "The Future of Religion", Harvard Theological Review 20, 1909.

8. George M. Marsden, Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925 (Oxford e Nova York, 1980), 117-22.

9. Szasz, The Divided Mind, 78-81; Nancy T. Ammerman,, "North American Protestant Fundamentalism, em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991),22.

10. Daniel 11, 15; Jeremias 1, 14.

11. Robert C. Fuller, Naming the Antichrist: the History of an American Obsession (Oxford e Nova York, 1995), 115-17; Paul Boyer, When Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture (Cambridge, Mass., e Londres, 1992), 101-05; Marsden, Fundamentalism and American Culture, 141-44,150,157,207-10.

12. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 90-92; Fuller, Naming the Antichrist, 119. Presbiterianos como William Jennings Bryan, que não era pré-milenarista, tendiam a ver a democracia com mais otimismo, considerando-a uma conquista calvinista que expressa a igualdade de todos os seres humanos perante Deus.

13. Boyer, When Time Shall Be No More, 192; Marsden, Fundamentalism and American Culture, 154-55.

14. Szasz, The Divided Mind, 85.

15. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 147-48.

16. Szasz, The Divided Mind, 86.

17. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 147-48.

18. The King’s Business, 19, 1918.

19. "Unprincipled Methods of Postmillennialists", em ibid.

20. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 147.

21. Ibid., 162.

22. Szasz, The Divided Mind, 91.

23. Ibid., 90-91.

24. The Watchtower Examiner, julho de 1920; Fuller, Naming the Antichrist, 120.

25. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 182-83.

26. Ibid., 157-60,165-75,180-84; Szasz, The Divided Mind, 94-100.

27. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 171-74.

28. Szasz, The Divided Mind, 102.

29. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", 26; Marsden, Fundamentalism and American Culture, 169-83; Ronald L. Numbers, The Creationists: the Evolution of Scientific Creationism (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1992), 41-44, 48-50; Szasz, The Divided Mind, 107-18.

30. AJ. Baldwin, 27 de março de 1923, em Numbers, The Creationists, 41.

31. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 184-89; R. Laurence Moore, Religious Outsiders and the Making of Americans (Oxford e Nova York, 1986), 160-63; Szasz, The Divided Mind, 117-35; Numbers, The Creationists, 98-103.

32. Union Seminary Magazine 32 (1922); Szasz, The Divided Mind, 110.

33. "The Evolution Trial", Forum, 74 (1925).

34. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 187.

35. Ibid., 187-88.

36. Moore, Religious Outsiders, 161-63.

37. Marsden, Fundamentalism and American Culture, 217.

38. The Kings Business, 40, 1922.

39. Atos dos Apóstolos 2, 1-6.

40. Joel 3, 1-5.

41. Harvey Cox, Firefrom Heaven: therise ofpentecostal Spii@tuality and the Rcshaping ofreligion in the Twenty-first Century (Nova York, 1995), 48-74.

42. Romanos 8, 26; Cox, Fire from Heaven, 87.

43. Cox, Fire from Heaven, 63.

44. Ibid., 76-77.

45. Ibid., 57,69-71.

46. Ibid., 63.

47. Ibid., 67.

48. Ibid., 81-122.

49. Ibid., 81.

50. "The Aesthetics of Silence", em A Susan Sontag Reader (Nova York, 1982), 195.

51. Ibid.; Cox, Fire from Heaven, 91-92.

52. Cox, Fire from Heaven, 75.

53. Asher Cinsberg (Ahad Ha-Am), "Slavery in the Midst of Freedom", Complete Writings (Jerusalém, 1965), 160.

54. Amos Elon, The Israelis, Founders and Sons, ed. rev. (Londres, 1984), 105, 112.

55. Eliezer Schweid, The Land of Israel: National Homo or Land of Destiny (trad. Deborah Greniman; Nova York, 1985), 158.

56. Arthur Hertzberg (ed.), The Zionist Idea (Nova York, 1969), 377.

57. Na verdade os participantes do Segundo Congresso Sionista não fizeram tal declaração, que, contudo expressa o secularismo do sionismo nessa época.

58. "Brooks of the Negev", em Aviezer Ravitsky, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism (trad. Michael Swirsky e Jonathan Chipman; Chicago e Londres, 1993), 95.

59. "On Zion", em Ravitsky, Messianism, 89.

60. "Eulogy", em Ravitsky, Messianism, 99.

61. "Eder Ha-Yakel", em Ravitsky, Messianism, 107.

62. "Orot", em Ravitsky, Messianism, 102.

63. Ibid.

64. M. Sotah 9, 7.

65. "Orot", em Ravitsky, Messianism, 108.

66. Ibid., 104-11.

67. “Arpeli Tohar", em Ravitsky, Messianism, 105.

68. "Orot ha Kodesh", em Ravitsky, Messianism, 117.

69. Kook, "The War", em Herzberg, The Zionist Idea, 423.

70. Bernard Avishai, The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel (Nova York, 1985), 94.

71. "Iggerot ha Regati", em Ravitsky, Messianism, 120.

72. "Orot", em Ravitsky, Messianism, 120.

73. "Iggerot lia Reiyah", em Ravitsky, Messianism, 121.

74. Alan L. Mittelman, "Fundamentalism and Political Development: the Case of agudat Israel", em Laurence J. Silberstein (ed.), Jewisk Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, Ideclogy and the Crisis of Modernity (Nova York e Londres, 1993), 225-31.

75. Ibid., 231.

76. Ibid., 234.

77. Ibid., 235.

78. Youssef M. Choueiri, Islamic Fundamentalism (Londres, 1990),64.

79. Marshali C. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago e Londres, 1974), III, 171.

80. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (Oxford, 1962),170-83.

81. Ibid., 183-89.

82. Ibid., 240-43.

83. Ibid., 224,230.

84. Ibid., 243-44.

85. Ibid., 242.

86. Azar Tabari, "The Role of the Shii Clergy in Modern Iram an Politics", em Nikki R. Keddie (ed.), Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution (New Haven, Conn., e Londres, 1983),57.

87. Nikki R. Keddie, Roots of Revolution: na Interpretive history of Modern Iran (New Haven, Conn., e Londres, 1981), 72-73.

88. Mangol Bayat, Mysticism anã Dissent: Socio-relipous Thought in Qajar Iran (Syracuse, N. Y., 1982), 184-86.

89. Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulema's Power in Modern Iran", em Keddie (ed.), Scholars, Sai" and Sufis: Muslim Religious Institutions in the MiMe East Since 1500 (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1972),227.

90. Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran", em Keddie (ed.), Scholars, Saints anã Sufis, 231-34.

91. Ibid., 237-38; Martin Riesebrodt, Pious Passion: the Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran (trad. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles e Londres, 1993), 109-1 0; Tabari, "The Role of the Shii Giergy", 58.

92. Algar, "The Oppositional Role of the Ulema", 238.

93. Ibid., 238-40; Tabari, "The Role of the Shii Clergy", 58-59.

94. Keddie, Roots of Revolution, 82.

7. CONTRACULTURA (1925-60) [PP. 229-2641]

1. George Steiner, In Bluebeard's Castle: Some Notes toward the Re-definition of Culture (New Haven, Conn., 1971),32.

2. Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust (Ithaca, N. Y, 1989), 77-92.

3. Steiner, In Bluebeard's Castle, 47-48.

4. Samuel C. Heilman e Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991), 223.

5. Aviezer Ravitsky, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism (trad. Michael Swirsky e Jonathan Chipman; Chicago e Londres, 1993), 43.

6. Prefácio a Va Yoel Moshe, em Ravitsky, Messianism, 65.

7. Ravitsky, Messianism, 45.

8. Ibid., 50-51.

9. Ibid., 63-65.

10. ibid., 54-55.

11. Ibid., 42.

12. Ibid., 53. Hesed (amor) e din (poder, julgamento implacável) são duas das emanações divinas, segundo a Cabala; é preciso contrabalançá-las com todo o cuidado, para que o "implacável julgamento" de Deus não destrua o mundo.

13. Karen Armstrong, Jerusalém, One City, Three Faiths (Londres e Nova York, 1996), 110.

14. J. T. Hagigah 2, 7.

15. Heilman e Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", 226-29; Cerald Cromer, "Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity", em Laurence J. Silberstein (ed.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective, Religion, Ideology and the Crisis of Modernity (Nova York e Londres, 1993), 166-68; Ravitsky, Messianism, 77.

16. Ravitsky, Messianism, 67.

17. Ibid., 67.

18. Ibid., 69.

19. Ibid., 71.

20. Heilman e Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", 216-18.

21. Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: the Case of Jewish Fundamentalism in Israel", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms and the State (Chicago e Londres, 1993),465-69.

22. Ravitsky, Messianism, 60.

23. Heilman e Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", 220.

24. Michael Rosenak, "jewish Fundamentalism in Israeli Education", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalism anã Society (Chicago e Londres, 1993), 383-84.

25. Mishneh Rav Aaron (Lakewood, 1980), em Hayim Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts", em Marty e Appleby (eds.), Accounting for Fundamentalisms (Chicago e Londres, 1994),247.

26. Ibid., 250-51.

27. Ibid., 202.

28. Menachem Friedman, "The Market Model and Religious Radicalism", em Silberstein (ed.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective, 194.

29. Êxodo 23, 10-11; Levítico 25, 1-7.

30. Heilman e Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", 229-31.

31. Friedman, "The Market Model", 194.

32. Ibid., 197-205.

33. Ibid., 194.

34. Soloveitchic, "Migration, Acculturation and the New Role of Texts", 210, 220-2 1; Rosenak, "jewish Fundamentalism in Israeh Education", 382-89.

35. David Hoffman, em Rosenak, "jewish Fundamentalism in lsracli Education", 385.

36. ibid., 382.

37. Menachem Friedman, "Habad as Messianic Fundamentalism", em Marty e Appleby (eds.), Accounting for Fundamentalisms, 337-41.

38. Ibid., 340-51.

39. Ravitsky, Messianism, 176-87.

40. Ibid., 188-92.

41. Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed, 32-33; George M. Marsden, Fundamentalism and American Culture: the Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925 (Oxford e Nova York, 1980), 194.

42. Quentin Schultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms and Society, 499.

43. Melton Wright, Fortress of Faith: the Story of Bobjones University (Greenville, S. C., 1984),295. 44. Bobjones II, Cornbread and Caviare (Greenville, S. C. 1985), 217.

45. Publicado em 1990-91.

46. Schultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education", 502. 47. Bobjones II, Cornbread and Caviare, 203-04, 163, 165.

48. R. Laurence Moore, Religious Outsiders and the Making of Americans (Oxford e Nova York, 1986), 116.

49. Robert C. Fuller, Naming the Antichrist: the History of an American Obsession (Oxford e Nova York, 1995), 137-38; Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", 35.

50. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", 29,37.

51. Herbert Lockyear, Cameos of Prophecy: Are These the Last Days? (Grand Rapids, Mich., 1942), 66,71.

52. II Pedro 3, 10.

53. Paul Boyer, When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture (Cambridge, Mass., e Londres, 1992), 117-18.

54. Fundamental Journal, maio de 1988.

55. Boyer, When Time Shall Be No More, 187-89.

56. Zacarias 13, 8.

57.John Walvoord, Israel anã Prophecy (Grand Rapids, Mich., 1962).

58. Richard P. Mitchell, The Society of the muslim Brothers (Nova York e Oxford, 1969), 1-4.

59.John Esposito, "Islam and Muslim Pohties", em Esposito (ed.), Voices of Resurgentlslam (Nova York e Oxford, 1983), 10.

60. Mitcheli, Society of Musli.

61. Ibid., 7.

62. Ibid., 6.

63. Ibid., 7,185-89.

64. Ibid., 14,232-34.

65. Ibid., S. Mesmo que sejam apócrifas a história e as palavras dos trabalhadores permitem avaliar o teor da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, fundada por Banna nessa noite.

66. Ibid., 9-13,328.

67. A. Abidi, Jordan: A Political Study (Londres, 1965), 197.

68. Mitchell, Society of Muslim Brothers, 260, 308, 224, 226-27.

69. Ibid., 233.

70. Ibid., 236-39.

71. Ibid., 195-98.

72. Ibid., 287.

73. Ibid., 200-04.

74. Ibid., 288-89.

75. Ibid., 274-81.

76. Ibid., 281.

77. Ibid., 235, 240-41.

78. Ibid., 245-53.

79. Ibid., 242.

80. Muhammad al-Ghazzali, em Mitchell, ibid., 229.

81. Mitchell, Society of Muslim Brothers, 205-06.

82. Ibid., 2o6.

83. Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago e Londres, 1974), III, 171.

84. Anuar Sadat, Revolt on the Nile (Nova York, 1957),142-43.

85. Mitchell, Society of Muslim Brothers, 16, 313-1 S.

86. Ibid., 312.

87. Ibid., 70.

88. Ibid., 319.

89. A alegação era falsa: após a morte de Banna a Sociedade estava tão debilitada por suas lutas internas que não teria condições de organizar um golpe.

89. Ibid., 152-61.

91. Martin Riesebrodt, Pious Passion: the Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran (trad. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles e Londres, 1993), 110-13; Nikki R. Keddie, Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran (New Haven, Conn., e Londres, 198 1), 87-112.

92. Moojan Momen, An Introduction to Shii Islam: the History anã Doctrines of Twelver Shiism (New Haven, Conn., e Londres, 1985),251; Keddie, Roots of Revolution, 93-94.

93. Keddie, Roots of Revolution, 96-97.

94. Ibid., 95.

95. Ibid., 90, 110.

96. Momen, An Introduction to Shii Islam, 226; Riesebrodt, Pious Passion, 111-12; Azar Tabari, "The Role of the Shii Clergy in Modern Iranian Politics', em Nikki R. Keddie (ed.), Religion anã Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution (New Haven, Conn., e Londres, 1983), 60; Shahrough Akhavi, Religion and,Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period N. Y., 1980), 38-40.

97. Tabari, "The Role of the Shii Clergy", 63.

98. Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, 58-59.

99. Ibid., 27.

100. Tabari, "The Role of the Shii Clergy", 60-64.

101. Yann Richard, “Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?" em Keddie (ed.), Religion and Politics in Iran, lo 1 -24.

102. Ibid., 108.

103. Ibid., 107-08.

104. Ibid., 108.

105. Keddie, Roots of Revolution, 132-41.
106. Ibid., 142-45.
107. Richard, “Ayatollah Kashani", 118.

8. MOBILIZAÇÃO (1960-74) [PP. 265-3111]

1. J.L.Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy (Londres, 1953).
2. Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulema to Modernization", em Nikki R. Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500 (Berkeley, Los Angeles e Londres, 197,2), 205-08.
3. Youssef M. Choueiri, Islamic Fundamentalism (Londres, 1990), 92.
4. Charles T Adams, "Mawdudi and the lslamic State", em John Esposito (ed.), Voices of Resurgent Islam (Nova York e Oxford, 1983); Choueiri, Islamic Fundamentalism, 94-139.
5. Adams, "Mawdudi and the islamic State", 101.
6. Mawdudi, Islamic Way of Life (Lahore, 1979), 37.
7. Choueiri, Islamic Fundamentalism, 109.
8. Mawdudi, Jihad in islam (Lahore, 1976), 5-6.
9. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", 119-20.
10.Jihad in Islam.
11. John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991), 369-74; Yvonne Haddad, "Sayyid Qutb: ideologue of islamic Revival", em Esposito (ed.), Voices of Resurgent Islam; Choueiri, Islamic Fundamentalism, 96-151.
12. Haddad, "Sayyid Qutb", 70.
13. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab world", 369.
14. Haddad, "Sayyid Qutb", 69.
15. Qutb, Islam and Universal Peace (Indianapolis, Ind., 1977), 45.
16. Fi Zilal al-Koran, 1, 556, em Choueiri, Islamic Fundamentalism, 122.
17. Ibid., I, 510-11, em Choueiri, ibid., 124.
18. Ibid., III, 125 5, em Choueiri, ibid., 131.
19. Milestones (Delhi, 1988), 224.
20. This Religion of Islam (Gary, Ind., s/d), 65.
21. Ibid., 65, 38.
22. Haddad, "Sayyid Qutb”, 90.

23. Ibid., 130.
24. Ibid., 88-89.
25. Milestones, 81.
26. Alcorão 5,65; 22,40-43; 2,213-15.
27. Alcorão 49,13.
28. Alcorão 2,256.
29. Milestones, 90.
30. Fi Zilal al-Koran, II, 924-25.
31. Ibid.h, II, 1113, 1132,1164.
32.Martin Riesebrodt, Pious Passion: the Emergence of Modem Fundamentalism in the United States and Iran (trad. Don Reneau; Berkeley, Los Angeles e Londres, 1993),116-18; Nikki R. Keddie, Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran (New Haven, Conn., e Londres, 1981), 153-83; Mehrzad Borujerdi, Iranian Intellectuals and the West: the Tormented Triumph of Nativism (Syracuse, N. Y., 1996), 25-31.
33. Keddie, Roots of Revolution, 160-80.
34. Borujerdi, Iranian Intellectuals, 27; Choueiri, Islamic Fundamentalism, 156.
35. Borujerdi, Iranian Intellectuals, 49.
36. Keddie, Roots of Revolution, 144.
37. Borujerdi, Iranian intellectuals, 65.
38. Jalal Al-e Ahmad, Occidentosis: a Plague from the West (trad. R. Campbell, ed. Hamid Algar; Berkeley, 1984),34,37.
39. Borujerdi, Iranian Intellectuals, 74-75.
40. Ibid., 72-75.
41. Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period (Albany, N. Y., 1980), 81-83.
42. Riesebrodt, Pious Passion, 120-21; Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, 117-29; Borujerdi, Iranian Intellectuals, 81-83.
43. Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran", em Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis, 245-46.
44. Hamid Algar, "The Fusion of the Mystical and Political in the Personality and Life of Imam Khomeini": palestra pronunciada na School of Oriental and African Studies, Londres, 9 de junho de 1998.
45. Michael J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding", em Esposito (ed.), Voices of Resurgent Islam, 154-56.
46. Keddie, Roots of Revolution, 158-59; Moojan Momen, An Introduction to Shii Islam: the History and Doctrines of Twelver Shiism (New Haven, Conn., e Londres, 1985),254; Algar, "The Oppositional Role of the

Ulema", 248.

47. Momen, An Introduction to Shii Islam, 254.

48. Fischer, "Four Levels of Understanding", 157.

49. Willem M. Floor, "The Revolutionary Character of the Ulema: Wishful Thinking or Reality?", em Nikki R. Keddie (ed.), Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution (New Haven, Conn., e Londres, 1983), Apêndice, 97.

50. Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, 129-31.

51. Algar, "The Oppositional Role of the Ulema", 251.

52. Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, 138.

53. Keddie, Roots of Revolution, 215-59; Shahrough Akhavi, "Shariati's Social Thought", em Keddie (ed.), Religion anel Politics in Iran, 145-55; Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati, ldeologue of the Islamic Revolution", em Esposito (ed.), Voices of Resurgent Islam; Michael J. Fischer, Irai Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Mass., e Londres, 1980),154-67; Borujerdi, Iranian Intellectuals, 106-15.

54. Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, 144.

55. Sachedina, "Ali Shariati", 209-10.

56. Akhavi, "Shariati's Social Thought", 130-31.

57. Sachedina, 'Ali Shariati", 198-200.

58. Borujerdi, Iranian Intellectuals, 108.

59. Shariati, Hajj (Teerã, 1988), 54-56.

60. Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, 146-49.

61. Shariati, The Sociology of islam (Berkeley, 1979), 72.

62. Akhavi, "Shariati's Social Thought", 132.

63. Marshali C. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience anã History in a World Civilization, 3 vols. (Chicago e Londres, 1974), II, 334-60.

64. Mangol Bayat, Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran (Syracuse, N. Y., 1982), 5-8.

65. Fischer, Iran, 154-55.

66. Ali Shariati, Community and Leadership (s/1,1972), 165-66.

67. Sachedina, "Ali Shariati", 203.

68. Akhavi, "Shariati's Social Thought", 134.

69. Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran, 153-54.

70. Akhavi, "Shariati's Social Thought", 144.

71. Sayeed Ruhollah Khomeini, Islam and Revolution (trad. e ed. Hamid Algar; Berkeley, 1981),28.

72. Ibid., 29.

73. Asaf Hussain, Islamic Iran: Revolution and Counter-Revolution

(Londres, 1985), 75.

74. Khomeini, Islam and Revolution, 374.

75. Fischer, 'Four Levels of Understanding", 159.

76. Khomeini, Islam and Revolution, 352-53.

77. Michael Rosenak, "jewish Fundamentalism in Israeli Education", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms and Society (Chicago e Londres, 1993), 392.

78. Ibid., 391.

79. Ibid., 392.

80. Ibid., 395.

81.Gideon Aran, "The Roots of Cush Emunim", Studies in Contemporary Judaism, 2,1986; Aran, "jewish Religious Zionist Fundamentalism", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed, 270-71; Aran, "The Father, the Son and the Holy Land", em R. Scott Appleby (ed.), Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East (Chicago, 1997), 318-20; Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis", em ibid., 329-30.

82. Entrevista com Maariv (14 Nisan 5723, 1963), em Aviezer Ravitsky, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism (trad. Michael Swirsky e Jonathan Chipman; Chicago e Londres, 1993), 85.

83. Aran, "The Father, the Son and the Holy Land", 310.

84. Ibid., 311.

85. Ian S. Lustick, For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel (Nova York, 1988), 84.

86. Ravitsky, Messianism, 127.

87. Aran, "The Father, the Son and the Holy Land", 310.

88. Ibid., 312.

89. Harold Fisch, The Zionist Revolution: a New Perspective (Tel Aviv e Londres, 1978), 77, 87.

90. Aran, "jewish Religious Zionist Fundamentalism", 271.

91. Hilkhot Tshava 9,2.

92. Heilman, Guides of the Faithful, 357.

93. Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: the Case of Jewish Fundamentalism in Israel", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms and the State (Chicago e Londres, 1993),472.

94. Aran, "jewish Religious Zionist Fundamentalism", 277.

95. Uriel Tal, "Foundations of a Political Messianic Tradition in Israel", em Marc Saperstein (ed.), Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History (Nova York e Londres, 1992), 495; Ehud

Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Gush Emunim", em Laurence J. Silberstein (ed.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity (Nova York e Londres, 1993), 119.

96. Michael Lienesch, Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right (Chapel Hill, N. C., e Londres, 1995), 1-2.

97. Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991), 39-40; Steve Bruce, The Rise and Fali of the New Christian Right, Conservative Protestant Politics in American, 1978-88 (Oxford e Nova York, 1990), 46-47.

98. Nathan O. Hatch, The Democratization of American Christianity (New Haven, Conn., e Londres, 1989),218.

99. Lienesch, Redeeming America, 10.

100. Bruce, The Rise and Fali of the New Christian Right, 38-40.

101. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism', 40-41; Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, 68-69.

102. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", 42.

103. Susan Rose, "Christian Fundamentalism and Education in the United States", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms and Society, 455.

104. Ibid., 456-58.

105. Pro-Family Forum, I.s Humanism Molesting Your Child? (Fort Worth, Tex., 1983).

106. D. Bollier, Liberty and Justice for Some: Defending a Free Society from the Radical Right's Holy War on Democracy (Washington, D. C., 1982), 100.

107. Tim LaHaye, The Battle for the Family (Old Tappan, N. J., 1982), 31-32. 108. Tim LaHaye, The Battle for the Mind (Old Tappan, N. J., 1980), 181.

109.John W. Whitehead (e John Conlon), "The Establishment of the Religion of Se curar Hum an-ism and Its First Amendment Implications", Texas Tech Law Review, 10, 1978.

110. The Second American Revolution (Westchester, III., 1982), 112.

111. Pat Brooks, The Return of the Puritans, 2º ed. (Fletcher, N. C., 1979), 14. 112. Ibid.,92-94.

113. Franky Schaeffer, A time for Anger. The Myth of Neutrality (Westchester, lil., 1982), 122.

114. Rus Walton, Qne Nation Under God (Nashville, Tenn., 1987), 10. Crifosde Walton.

115. Walton, FACS! Fundamentals for American Christians (Nyack, N.Y., 1979), 62.

116. Pat Robertson, Arnerica's Date with Destiny (Nashville,Tenn.,1986),68,73.

117. John Eidsniore, Godand Caesar: Biblical Faithand Political Action (Westchester, 111.,1984), 88.

118.john Rushdoony, This Independent Republie: Studiesin the Naturcand Meaning of American History (Nutley, N. J., 1964), 37.

119. Lienesch, Redeeming America, 154.

120. The Battle for the Mind, 218-19.

121. Hal Lindsey, The 1980s: Countdown to Armageddon (Grand Rapids, Mich., 1980), 157.

122. Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, 47.

123. Pat Robertson, The Secret Kingdom (Nashville, Tenn., 1982), 108-09.

124. Susan Harding, "Contesting Rhetorics in the PTL Scandal", em Silberstein (ed.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective, 63.

125. Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, 47-48.

126. Quentin Schultze, "The Two Faces of Fundamentalist Higher Education", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms and Society, 505.

127. Ibid.

128. Jerry Falwell (e Elmer Towns), ChurchAffairs (Nashville, Tenn., 1971), 41.

9. A OFFNSIVA (1974-79) [PP. 312-3521]

1. Gideon Aran, "jewish Zionist Fundamentalism", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991), 290.

2. Ibid.

3. Ibid.

4. Êxodo 19, 7.

5. Laurence J. Silberstein, "Religion, Ideology, Modernity: Theoretical Issues in the Study of Jewish Fundamentalism", em Silberstein (ed.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity (Nova York e Londres, 1993), 17.

6. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism", 303.

7. Ibid., 312.

8. Robert I. Friedman, Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank

Settlement Movement (Nova York, 1992), 20.

9. Samuel C. Heilman, "Cuides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis", em R. Scott Appleby (ed.), Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East (Chicago, 1997), 338.

10. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism", 279; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Cush Emunim", em Silberstein (ed.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective, 131-32.

11. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism", 280.

12. Ibid., 308.

13. Ibid., 300.

14. Ibid., 315.

15. Haaretz (14 de abril de 1986), em lan S. Lustick, For the Land anã thelord:jewish Fundamentalism in Israel (Nova York, 1988),37.

16. Ibid., 47.

17. Lustick, "Jewish Fundamentalism and the Israeli-Palestinian Impasse", em Silberstein (ed.), jewish Fundamentalism in Comparative Perspective, 141.

18. Artzai, 3, 1983, em Lustick, For the Land and the lord, 82-83.

19. Heilman, “Guides of the Faithful", 339.

20. Aran, "jewish Zionist Fundamentalism", 281.

21. Ibid, 341.

22. Friedman, Zealots for Zion, 41.

23. Mohamed Heikal, Autumn of Fury: the Assassination of Sadat (Londres,1984), 36-39.

24. Ibid., 94-96.

25. Gilles Kepel, The Prophet anã Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt (trad. Jon Rothschild: Londres, 1985), 85; Heikal, Autumn of Fury, 94-97.

26. Ensinamento de Ali ibn Abi Talib, o último dos quatro califas "corretamente orientados" (rashidun) venerados pelos sunitas e o Primeiro Imame dos xiitas. Asaf Hussain, Islamic Iran, Revolution and Counter-Revolution (Londres, 1985), 55.

27. Kepel, -Prophet anã Pharaoh, 125-26.

28. Rudolph Peters, Jihad in Classical and Modem Islam, a Reader (Princeton, N. J., 1996), 153-54.

29. Alcorão 2, 47; 5, 64, 78, c£ 61, 6; 29, 46; 2, 129-32.

30. Kepel, Prophet and Pharaoh, 113.

31. Ibid., 78-84.

32. Ibid., 72.

33. Ibid., 74-76.

34. Ibid., 76-78.

35. Ibid., 85-86,89-91.

36, Ibid., 94-99.

37. Ibid., 135-38.

38. Ibid., 152-55.

39. Ibid., 138-39.

40. Ibid., 143-44.

41. Nilufa Gõle, Th eForbidden Modem.- Civilizationand Veiling (Ann Arbor, Mich., 1996), 135-37.

42. Leila Ahmed, Women and Gender in Islam: HistoiÁcal Roots of a Modern Debate (New Haven, Conn., e Londres, 1992), 226-28.

43. Ibid., 229-32.

44, Göle, The Forbidden Modern, 22.

45. Ahmed, Women anã Gender in Islam, 220-25.

46. Patrick D. Caffhey, The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1994), 91-112.

47. Ibid., 97-107.

48. Kepel, Prophet and Pharaoh, 150-51.

49. William Beeman, "Images of the Great Satan: Representations of the United States in the Iranian Revolution", em Nikki R. Keddie (ed.), Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution (New Haven, Conn., e Londres, 1983), 203.

50. Nikki R.Keddie,Rootsof Revolution: and Interpretive History of Modern Iran (New Haven, Conn., e Londres, 1981), 282-83; Mehrzad Borujerdi, Iram na Intellectuals and the West: the Tormented Triumph of Nativism (Syracuse, N. Y., 1996), 29-42.

51. Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran. Clergy-State Relations in the Pahlavi Period (Albany, N. Y., 1980), 168; Keddie, Roots of Revolution, 209-11.

52. Keddie, Roots of Revolution, 260.

53. Ibid., 283.

54. Borujerdi, Iranian Intellectuals, 50-51.

55. Keddie, Roots of Revolution, 242; Michael J. Fischer, Iran: from Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Mass., e Londres, 1980),193.

56. Cary Sick, All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran (Londres, 1985), 30.

57. Alcorão 7, 9-15.

58. Beeman, "Images of the Great Satan", 196.

59. Ibid., 257-73.

60. Ibid., 192.
61. Ibid., 215.
62. Ibid., 216.
63. Keddie, Roots of Revolution, 243.
64. Ibid; Fischer, Iran, 194.
65. Beeman, "Images of the Great Satan", 198-99.
66. Fischer, Iran, 195; Keddie, Roots of Revolution, 246-47.
67. Moojan Momen, Na Introduction to Shii islam: the History and Doctrines of Twelver Shiism (New Haven, Conn., e Londres, 1985), 284.
68. Ibid., 288.
69. Fischer, Iran, 184.
70. Ibid. 196-97.
71. Keddie, Roots of Revolution, 249-50.
72. Fischer, Iran, 198-99.
73. Sick, All Fali Down, 51; Keddie, Roots of Revolution, 250; Fischer, Iran, 199. Segundo o governo, 122 manifestantes foram mortos e dois mil ficaram feridos. Segundo outras fontes, o número de mortes oscila entre quinhentos e mil.
74. Sick, All Fall Down, 51-52.
75. Fischer, Iran, 202.
76. Ibid., 204.
77. Ibid., 205.
78. Ibid. Keddie (Roots of Revolution, 252-53) acredita que aproximadamente um milhão de pessoas participaram da manifestação.
79. Momen, An Introduction to Shii Islam, 288.
80. Keddie, Roots of Revolution, 252-53.
81. Fischer, Iran, 207-08.
82. Amir Taheri, The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution (Londres, 1985),227.
83. Steve Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, Conservative Protestant Politics in America, 1978-88 (,Oxford e Nova York, 1990), 56-65.
84. Ibid., 90.
85. Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism', em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed, 46.
86. Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, 86-89.
87. Tim LaHaye, The Battle for the Mind (Old Tappan, N. J., 1980),179.
88. Richard A. Vignerie, The New Right: We're Ready to Lead (Falls Church, Va., 1981),126.

89. Susan Harding, "Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Accounting for Fundamentalisms (Chicago e Londres, 1994), 70,

90. Paul Boyer, When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture (Cambridge, Mass., e Londres, 1992),145.

91. Phyllis Schlafly, The Power of the Christian Woman (Cincinnati, Ohio, 1981), 117.

92. Ibid., 30.

93. Beverley LaHaye, The Restless Woman (Grand Rapids, Mich., 1984),54,126.

94. Tim e Beverley LaHaye, The Act of Marriage: the Beauty of Sexual Love (Grand Rapids, Mich., 1976),285,173.

95. Tim LaHaye, Sex Education in the Family (Grand Rapids, Mich., 1985),188.

96. Tim LaHaye, How to Be Happy though Married (Wheaton, III., 1968),106.

97.James Robison, Thank God I'm Free: the James Robison Story (Nashville, Tenn., 1988),124.

98.Jerry Falwell, Listen, America! (Garden City, N. Y, 1980), 185.

99. Edwin Louis Cole, Maximized Manhood: a Guide for Family Survival (Springdale, Pa., 1982),63.

100. Tim LaHaye, The Battle for the Family (Old Tappan, N.J., 1982), 23.

1O1. Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, 95.

102. Ibid., 106-07.

103. A. Crawford, Thunder on the Right: the New Right and the Politics of Resentment (Nova York, 1980), 156-57.

104. A. Weissmann, "Building a Tower of Babel", Texas Outlook, inverno de 1982, 13.

10. DERROTA? (1979-99) [PP. 353-402]

1. Gary Sick, All Fall Down: America's Fateful Encountcr with Iran (Londres, 1985), 165.

2.HannahArendt,OnRevolution(NovaYork,1963),18.

3.Shahrough Akhavi,Religion and Politics in Contemporary lran:Clergy-State Relations in the Pahlavi Period (Albany, N. Y, 1980), 172-79; Moojan Momen, An lntroduction to Shii lslam:the History and Doctrines of Twelver Shiism(New Haven,Conn.,e Londres,1985),289-92.

4.Baqer Moin,Khomeini,Life of the Ayatollah(Londres,1999),227-28.

5. Sick, All Fall Down, 200.

6. Ibid., 231-33,360.

7. Alcorão 8, 68; 47,5; 24, 34; 2,178.

8. Muhammad Zafrullah Khan, Islam, Its Message for Modern Man (Londres, 1962),182.

9.MichaelJ.Fischer,lran:fromReligiousDisputetoRevolution(Cambridge,M 235.

10. Momen, An Introduction to Shii Islam, 293-97.

11. Ibid., 293-95.

12. Gregory Rose, "Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", em Nikki R. Keddie (ed.), Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution (New Haven, Conn., e Londres, 1983).

13. Foreign Broadcasting and Information Service (FBIS), 11 de outubro de 1979.

14. Khomeini, "The Greater Jihad", em Daniel Brumberg, "Khomeini's Legacy: Islamic Rule and Islamic Social Justice", em R. Scott Appleby (ed.), Spokesmen for the Despised, Fundamentalist Leaders of the Middle East (Chicago, 1997), 35.

15. FBIS, 24 de dezembro de 1979.

16. Michael J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding", em John Esposito (ed.), Voices of Resurgent Islam (Nova York e Oxford, 1983), 171.

17. FBIS, 12 de dezembro de 1983.

18. Brumberg, "Khomeini's Legacy", 40.

19. Ibid.

20. Fischer, "Four Leveis of Understanding", 169.

21. Homa Katouzian, "Shiism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr", em Keddie (ed.), Religion and Politics in Iran, 161-62.

22. Ver Brumberg, "Khomeini's Legacy", para esta visão dos fatos.

23. FBIS, 11 e 12 de fevereiro de 1991, em Brumberg, "Khomeini's Legacy", 54.

24. FBIS, 21 de março de 198 1, em ibid., 56.

25. Amir Taheri, The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution (Londres, 1985), 286.

26. FBIS, 29 de outubro de 1980, em Brumberg, "Khomeini's Legacy", 56.

27. FBIS, 2 de maio de 1979, em ibid., 40.

28. Brumberg, "Khomeini's Legacy", 55-56.

29. FBIS, 24 de dezembro de 1987, em Brumberg, "Khomeini's Legacy",

59. 30. FBIS, 7 de janeiro de 1988, em ibid., 60.

31. FBIS, 19 de janeiro de 1998, em ibid., 63.

32. Brumberg, "Khomeini's Legacy", 64-65.

33. FBIS, 4 de outubro de 1988, em ibid., 66.

34. Malise Ruthven, A Satanic Affair. Salman Rushdie and the Rage of Islam (Londres, 1990), 29.

35. Brumberg, "Khomeini's Legacy", 67-68.

36. Abdolkarim Sorush, "Three Cultures", em Mehrzad Borujerdi, Iranian intellectuals and the West: the Tormented Triumph of Nativism (Syracuse, N. Y., 1996), 162.

37. Farhang Rajaee, "Islarn and Modernity", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms and Society (Chicago e Londres, 1993), 113.

38. Farhang Jahanpour, 'Abdolkarim Sorush", inédito.

39. Kiyan, 5,1955.

40. Mohamed Heikal, Autumn of Fury: the Assassination of Sadat (Londres, 1984), 230.

41. Ibid., 118-19.

42. Ibid., 241-42.

43. Alcorão 57,16.

44. Johannes J. C. Jansen, the Neglected Duty: the Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East (Nova York e Londres, 1988), 162.

45. Ibid., 183-84.

46. Alcorão 2, 216.

47. Alcorão 9, 5.

48.Jansen, The Neglected Duty, 195.

49. Ibid., 167-82.

50. Ibid., 167.

51. Ibid., 169.

52. Ibid., 199.

53. Ibid., 200.

54. Ibid., 192-93.

55. Alcorão 9, 4.

56. Jansen, The Neglected Duty, 90, 198.

57. Ibid., 200.

58. Ibid., 201-02.

59. Ibid., 49-88.

60. Ibid., 60, 71.

61. Patrick D. Gaffney, The Prophet's Pulpit. Islamic Preachingin Contemporary Egypt (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1994), 260.

62. Andrea B. Rugh, "Reshaping Personal Relations in Egypt", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms and Society, 152, 168-70.

63. Gaffney, The Prophet's Pulpit, 260-61.

64. Rugh, "Reshaping Personal Relations in Egypt", 153-62.

65. Caffney, The Prophet's Pulpit, 262-64.

66. Ibid., 261-62.

67. Steve Negus, "Carnage at Luxor", Middle East International, 21 de novembro de 1997.

68. "Kuntres Misayon", em Aviezer Ravitsky, Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism (trad. Michael Swirsky e Jonathan Chipman; Chicago e Londres, 1993), 69.

69. Ha Homah, em ibid., 68.

70. Ibid., 151-59; Charles Selengut, "By Torah Alone: Yeshiva Fundamentalism in Jewish Life", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Accounting for Fundamentalisms (Chicago e Londres, 1994),257-58.

71. Ravitsky, Messianism, 148-50.

72. Ibid., 164.

73. Samuel C. Heilman e Menachem Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed (Chicago e Londres, 1991),243-50.

74. Ravitsky, Messianism, 178.

75. Heilman e Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews", 254.

76. Ibid., 253; Selengut, "By Torah Alone", 236.

77. Gideon Aran, "Jewish Religious Zionist Fundamentalism", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed, 294-95.

78. Ibid., 293.

79. Samuel C. Heilman, "Cuides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis", em Appleby (ed.), Spokesmen for the Despised, 345.

80. Ibid.

81. Levítico 19,33-34.

82. Shabbat 3lA.

83. Êxodo 23,23-33; Josué 6,17-21; 8,20-29; 11, 21-25.

84. "The Messianic Legacy", Morasha 9; lan S. Lustick, For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel (Nova York, 1988), 75-76.

85. I Samuel 15,3.

86. Bat Kol, 26 de fevereiro de 1980.

87. "The Right to Hate", Nekudah, 15; Ehud Sprinzak, "The Politics, Institutions and Culture of Cush Emunim", em Laurence J. Silberstein (ed.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity (Nova York e Londres, 1993), 127.

88. Ehud Sprinzak, The Ascendance of Israel's Far Right (Oxford e Nova York, 1991), 97.

89. Ibid., 94-95.

90. Aran, "jewish Zionist Fundamentalism", 267-68.

91. Ravitsky, Messianism, 133-34; Sprinzak, The Ascendance of Israel's Far Right, 96.

92. Sprinzak, The Ascendance of Israel's Far Right, 97-98.

93. Ibid., 220.

94. Raphael Mergui e Philippe Simonnot, Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel (Londres, 1987), 45.

95. Ibid.

96. Sprinzak, The Ascendance of Israel's Far Right, 223-25.

97. Ibid., 221.

98. Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: the Case of Jewish Fundamentalism in Israel", em Martin E. Marty e R. Scott Appleby (eds.), Fundamentalisms and the State (Chicago e Londres, 1993),479.

99. Ibid., 480.

100. Beverley Milton-Edwards, Islamic Politics in Palestine (Londres e Nova York, 1996), 73-116.

101. Ibid., 116-23.

102. Ibid., 149.

103. Ibid., 184-85.

104. Ibid., 186.

105. Heilman, "Guides of the Faithful", 352-53.

106. Ibid., 354.

107. Amós Oz, In the Land of Israel (trad. Maurice Goldberg-Bartura; Londres, 1983), 6,9.

108. Citado por Charles Liebman, "Jewish Fundamentalisms and the Israeli Polity", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms anel Society, 79.

109. Robert Wuthnow, "Quid Obscurum: the Changing Terrain of Church-State Relations", em Mark A. Noll (ed.), Religion and American Politics: from the Colonial Period to the 1980s (Oxford e Nova York, 1990), 14.

110. Robert Wuthnow e Matthew P. Lawson, "Sources of Christian

Fundamentalism in the United States", em Marty e Appleby (eds.), Accounting for Fundamentalisms, 20.

111. Ibid., 26-27.

112. Steve Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, Conservative Protestant Politics in America, 1978-88(Oxford e Nova York, 1990),143.

113. Susan Harding, "Contesting Rhetorics in the PTL Scandal", em Silberstein (ed.), Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective.

114. Ibid., 67.

115. Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, 144.

116. Lawrence Wright, Saints and Sinners (Nova York, 1993), 81-82.

117. Ibid., 82.

118. Ibid., 72-73.

119. Ibid., 79.

120. Bruce, The Rise and Fall of the New Christian Right, 144-45,193.

121. Faye Ginsburg, "Saving America's Souls: Operation Rescue's Crusade against Abortion", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms and the State, 557.

122. Ibid., 568.

123. Nancy T. Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism", em Marty e Appleby (eds.), Fundamentalisms Observed, 49-53; Michael Lienesch, Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right (Chapel Hill, N. C., e Londres, 1995), 226.

124. Gary North, In the Shadow of Plenty: the Biblical Blueprint for Welfare (Fort Worth, Tex., 1986), XIII.

125. Ibid., 55.

126. North, The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments (Tyler, Tex., 1986), 213-14.

127.Jeremy Rifkin e Ted Howard, The Emerging Order: God in the Age of Scarcity (Nova York, 1979), 239.

128. Harvey Cox, Fire from Heaven: the Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century (Nova York, 1995), 287-88.

129. Lienesch, Redeeming America, 228.

130. Cox, Fire from Heaven, 290.

131. Susan Harding, "Imagining the Last Days: the Politics of Apocalyptic Language", em Marty e Appleby (eds.), Accounting for Fundamentalisms, 75.

132. Michael Barkun, Religion and the Racist Right: the Origins of the

Christian Identity Movement (Chapel Hill, N. C., 1994).

133. Ibid., 107, 109.

Agradecimentos

Como sempre, devo expressar meus mais sinceros agradecimentos a meus agentes literários Felicity Bryan, Peter Cinsberg e Andrew Nurnburg, bem como a meus editores, Jane Garrett, Michael Fishwick e Robbert Amerlaan. Ao longo dos anos seu incentivo, seu entusiasmo e sua dedicação têm sido indispensáveis, além de constituir uma fonte de alegria. Também sou extremamente grata à equipe da Knopf por seu trabalho primoroso e paciente: Melvin Rosenthal (produtor editorial), Anthea Lingeman (designer), Claire Bradley Ong (gerente de produção) e Archie Ferguson, que concebeu a capa da edição americana.

Devo agradecer igualmente a Michele Topham e Carole Robinson, da agência de Felicity Bryan, por me ajudarem constantemente e me acalmarem nos momentos de crise; a John Esposito, que me abriu as portas do Center for Muslim-Christian Understanding da Georgetown University, Washington, d.C. (onde encontrei fartos recursos e os conhecimentos especializados de cada integrante dessa instituição), e que, com sua esposa, Jeanette, acolheu-me com generosa hospitalidade. Agradeço ainda a Rosie Tollemache, que trabalhou como minha assistente durante três meses, até se afastar para ter sua filha, Lizzie, e a Henrik Mossin, meu tradutor de dinamarquês, que me apresentou à obra de Johannes Siock. Por fim, um grande "muito obrigada" a Kate Jones e John Tackaberry, por sua amizade em momentos de desespero e pela comida maravilhosa com que suplementaram minha horrível dieta durante os longos meses que passei escrevendo este livro.